progreso

TEORIA MARXISTA-LENINISTA

Historia de la filosofía

Tomo I



El presente manual de historia de la filosofía es una obra escrita por un grupo de prestigiosos autores soviéticos. El primer tomo expone sistematizadamente las etapas fundamentales de la trayectoria del pensamiento filosófico desde los tiempos antiguos hasta el período de aparición de la filosofía marxista. Es éste un libro de texto destinado a las facultades de filosofía de los centros de enseñanza superior.

HISTORIA
DE LA FILOSOFIA
PREMARXISTA

PROGRESO. TEORIA MARXISTA-LENINISTA

Historia de la filosofía

Tomo I

Historia de la Filosofia Premarxista



Editorial Progreso
Moscú

Traducido del ruso por *ARNALDO AZZATI*

Bajo la redaccion general de:

M. T. IOVCHUK, T. I. OIZERMAN E I. Y. SCHIPANOV

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

т. I

На испанском языке

Impreso en la URSS

И $\frac{10501\text{-}491}{014(01)\text{-}78}$ 270-78

CAPITULO I

LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA EN CUANTO CIENCIA, SU OBJETO, METODO Y SIGNIFICACION

1. Objeto de la historia de la filosofía en cuanto ciencia

El problema cardinal de la filosofía y el objeto de la misma

La filosofía[1] es una forma particular de conocimiento del mundo, un sistema de concepciones referentes a los problemas más generales del ser y del conocimiento y, ante todo, al cardinal de ellos: la relación entre el pensamiento y el ser, entre el espíritu y la naturaleza. Es una de las formas de la conciencia social, pertenece a la superestructura ideológica y expresa, en la sociedad clasista, la cosmovisión de una clase determinada. Al propio tiempo siempre desempeña funciones cognoscitivas (heurísticas, en una u otra medida) y se torna en su desarrollo ciencia autónoma con su propio objeto, que cambia al evolucionar la sociedad y el saber científico. El objeto de la filosofía marxista-leninista, esto es, del materialismo dialéctico, lo constituyen las leyes más generales del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento.

El problema cardinal de la filosofía tiene dos aspectos. El primero concierne a lo que se entienda por primario: la materia o el espíritu, el ser o el pensar. Los filósofos para quienes la materia, la naturaleza, el ser es lo primario se instalan dentro del marco del materialismo. Los que sostienen que lo primario es la conciencia, el pensamiento, el espíritu (o Dios, como muchos de ellos entienden) se insertan en el bando del idealismo. Existen asimismo corrientes intermedias (el dualismo, etc.) para las cuales la materia y el espíritu son entes autónomos independientes entre sí.

El otro aspecto del problema cardinal de la filosofía concierne a si el mundo es cognoscible, a si las representaciones

---

[1] De las antiguas palabras griegas φιλος(amante) yσωφια(sabiduría)

y conceptos del hombre pueden ser la verdad objetiva o el mundo es incognoscible y no puede existir la verdad objetiva. El materialismo afirma que el mundo es ciertamente cognoscible en principio y juzga el conocimiento reflejo de la realidad exterior. Los idealistas, en los casos en que admiten la conoscibilidad del mundo, niegan que la realidad objetiva, que se halla fuera de la conciencia, del espíritu, se refleje en la conciencia del hombre. Parte considerable de los idealistas son agnósticos, es decir, niegan la cognoscibilidad del mundo. El agnosticismo es un intento de renunciar a resolver el problema fundamental de la filosofía, de cabalgar entre el materialismo y el idealismo.

La filosofía nació hace unos tres mil años en los países de Oriente. Ya en la antigüedad se forman en ella las dos corrientes contrapuestas: el materialismo y el idealismo. Junto a esta contraposición aparecen en el desarrollo de la filosofía dos enfoques opuestos sobre el conocimiento del mundo: el método de pensamiento dialéctico y el metafísico.

El método dialéctico considera los fenómenos todos en interconexión, en proceso de desarrollo y cambio, pone al descubierto las contradicciones internas y la lucha entre ellas que condicionan ese proceso. El método metafísico que, como dijera Engels, tuvo "gran justificación histórica en su tiempo", se limita preferentemente al análisis y clasificación de los objetos y fenómenos fuera de su interconexión y desarrollo, los considera cambiantes en el orden cuantitativo principalmente y exentos de contradicciones internas y de lucha entre ellos. Son, pues, no sólo dos enfoques distintos, sino también dos interpretaciones distintas de la realidad.

La interpretación marxista del objeto de la historia de la filosofía en cuanto ciencia

La historia de la filosofía como ciencia trata del nacimiento y evolución de las doctrinas que ofrecen una u otra solución a los problemas de la filosofía, de la relación entre el hombre y el mundo, una explicación —sea materialista o idealista, dialéctica o metafísica— de las leyes generales del ser y el conocimiento.

El objeto de la historia marxista de la filosofía como ciencia es la historia del nacimiento y solución de los problemas filosóficos y, ante todo, la historia de la formación y desarrollo de las corrientes filosóficas fundamentales —el materialismo y el idealismo—, de la lucha entre ellas, la investigación del proceso de institución de unas formas y modalidades de materialismo por otras, así como la gestación, el surgimiento y el desarrollo de la dialéctica y su lucha con la metafísica. Por cuanto la filosofía es una forma determinada, específica de conocimiento de la realidad, forma expresada en categorías lógicas, en conceptos e ideas filosóficos, la historia de la filosofía estudia también la gestación, el nacimiento y el desarrollo de las categorías del conocimiento más importantes.

La historia marxista de la filosofía dedica atención particular a la investigación y estudio del surgimiento y desarrollo del materialismo dialéctico, que es el sistema filosófico científico, el método de conocimiento y transformación revolucionaria del mundo, la base filosófica de la cosmovisión científica de la clase obrera y de otras fuerzas que combaten por el socialismo.

La problemática filosófica y su cambio en el transcurso de la historia.

En el proceso de desarrollo histórico de la filosofía fue cambiando el haz de cuestiones que ésta trataba, a consecuencia de lo cual cambiaba el objeto de la filosofía y el modo de entenderlo. Así, en la sociedad esclavista no existían aún ciencias particulares, separadas, para la naturaleza y la sociedad, para las diversas formas del movimiento de la materia, y la filosofía era el saber en general y, al principio, casi su forma única. Más adelante, al aparecer las ciencias particulares se asiste a su segregación de la filosofía. El progreso del saber hizo que la filosofía dejara de actuar poco a poco en el papel universal de "ciencia de las ciencias" y quedaran como materia de su estudio las cuestiones más generales del ser y el conocimiento. La filosofía científica de nuestros días —el materialismo dialéctico— estudia las leyes más generales del desarrollo de la realidad que se manifiestan

en la práctica socio-histórica del homdre y se reflejan en el pensamiento del mismo.

Por más que cambiaran las cuestiones filosóficas y, en consecuencia, el propio objeto de la filosofía, en todas las fases de la historia del pensamiento hubo —y hoy perduran— los problemas del ser, del conocimiento, de la vida humana comunes a todas las doctrinas filosóficas y que, en grado mayor o menor, constituyen el objeto de todas las teorías filosóficas.

De un modo u otro, los filósofos siempre respondieron al interrogante de si existen por sí mismos la naturaleza, el mundo, es decir, si son materiales o dependen "del más allá" y son un "destello" de éste; de si el mundo existe desde toda la eternidad o fue creado por un espíritu, por una divinidad; de si el mundo, la naturaleza se encuentran en movimiento, en mutación y evolucionan en razón de sus leyes objetivas, independientes de la conciencia, del espíritu, o si no existen tales leyes objetivas y el movimiento, la mutación en el mundo dependen de una injerencia externa, del espíritu, la divinidad o la conciencia del hombre, de su mente, su voluntad, etc. Todos estos interrogantes y otros muchos, que en las doctrinas premarxistas se denominaban ontológicos, siempre han figurado, y siguen figurando, entre las cuestiones de la filosofía.

Foco de la atención de la filosofía, como cuestión de máxima entidad de la misma, ha sido y sigue siendo la atinente a la relación entre el hombre y el mundo. Hállase esta cuestión inseparablemente entroncada con el problema cardinal de la filosofía y se resuelve en el proceso de la actividad práctica y teórica del hombre, que tiene de ordinario carácter social y está condicionada en última instancia por el modo de producción material que predomine en la sociedad.

El progreso de la ciencia y de la propia filosofía tenía que acrecentar necesariamente la significación de la problemática gnoseológica, es decir, de las cuestiones relativas al proceso del conocimiento, tales como la correlación entre el pensar y el ser, entre nuestras representaciones del mundo y el mundo real, los problemas del sujeto y el objeto, de las vías y medios, estadios, formas y métodos del conocimiento de la realidad, las cuestiones concernietes a la verdad y el criterio de la misma, etc.

El pensamiento filosófico es un pensamiento lógico, presupone determinadas formas, categorías y nociones lógicas en las que se realiza, leyes por las que se desarrolla; las cuestiones de la lógica del pensamiento han sido y siguen siendo parte inseparable, integrante, del objeto de la filosofía.

Los filósofos siempre han empleado unos y otros métodos de conocimiento, siempre han abordado la aclaración de los fenómenos del mundo desde el punto de vista de la dialéctica o de la metafísica. Por lo tanto, las cuestiones tocantes a los modos de explicar la realidad, a los métodos del conocimiento, es decir, las cuestiones metodológicas también han sido y son objeto de la filosofía.

En épocas pretéritas de la historia de la ciencia y la filosofía, cuando era aún escaso el desarrollo de las ciencias naturales e incompletos y fragmentarios los datos sobre la naturaleza que éstas proporcionaban, algunos filósofos intentaban resolver fuera de una generalización científica de tales datos el problema de las leyes internas de la naturaleza, intentaban establecer "nexos" entre unos u otros fenómenos de la misma, etc. Estos problemas "natural-filosóficos" figuraron hasta promediar el siglo XIX en la suma de las cuestiones de la filosofía. Con el progreso de las ciencias naturales, en particular después de sus grandes descubrimientos del siglo XIX, las aclaraciones "natural-filosóficas" fueron reemplazadas por la generalización filosófica de los adelantos de las mencionadas ciencias, que revelaron las leyes de la naturaleza, la trabazón efectiva entre los fenómenos. En la esfera cognoscitiva de la naturaleza se tornó objeto de la filosofía el esclarecer las leyes más generales del paso de unas a otras formas del movimiento de la materia, sus interconexiones reales, la indagación de la dialéctica objetiva de la naturaleza, del carácter dialéctico de las leyes de las ciencias naturales, el estudio de la lógica del pensamiento científico en la esfera de estas ciencias. Estos problemas filosóficos generales también forman parte hoy del objeto de la filosofía.

Exponente de la cosmovisión de unas clases y otras, de unos grupos sociales u otros, la filosofía siempre ha debatido las cuestiones relativas al lugar del hombre en la sociedad y su designación, al "sentido" de la historia, a cuáles son sus fuerzas

motrices, hacia dónde va la sociedad, cuál es su futuro, etc. Estas y otras importantísimas cuestiones, que en los sistemas filosóficos premarxistas eran temas de la llamada filosofía de la historia, también son objeto de la filosofía.

En el pasado —y hoy, en buena medida— eran materia de la filosofía los problemas téoricos generales de la sociología (esencia, leyes y estructura de la vida social, correlación entre sus elementos materiales y espirituales, relaciones e interconexiones entre los hombres, entre el individuo y la sociedad, etc.), de la ética (principios fundamentales y leyes de la moral) y de la estética (qué es la belleza, relación entre arte y realidad, etc.).

De esta suerte, si las ciencias naturales concretas (física, química, biología, etc.) indagan las diversas formas del movimiento de la materia y las leyes del desarrollo de las mismas y las ciencias sociales concretas (economía política, derecho, estudio de las artes) tratan de los diversos aspectos de la vida social y de las leyes de su desarrollo, la misión de la filosofía es investigar las cuestiones más generales del ser y el conocimiento. El desarrollo histórico de las concepciones del hombre sobre estas materias constituye el objeto de la historia de la filosofía.

2. Los principios marxistas en su aplicación a la historia de la filosofía

El principio del espíritu de partido

El marxismo-leninismo parte de que la historia de la filosofía ha sido siempre y es hoy terreno de la contienda entre los dos partidos en filosofía, de la lucha entre el materialismo y el idealismo; esta pugna es una expresión de los intereses sociales y la ideología de las distintas clases y grupos sociales. "La novísima filosofía —dice Lenin— está tan penetrada del espíritu de partido como la filosofía de hace dos mil años." [2] El

[2] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. Obras Completas*, 5ª ed. en ruso, t. 18, pág. 380.

materialismo lleva ínsito el espíritu de partido, pues entiende que, al enjuiciar cualquier hecho, la filosofía adopta el punto de vista de un grupo social determinado. Ahora bien, muchos filósofos que fueron exponentes de la cosmovisión y los intereses de las clases dominantes en la sociedad explotadora presentaron sus escritos como doctrinas "por encima de las clases y los partidos" y pretendieron hacerlas pasar por verdad "universal", "eterna" y "absoluta". Bajo el ropaje de un supuesto "apartidismo", los idealistas intentan, no obstante, desterrar al materialismo de la historia de la filosofía presentando al idealismo como la corriente única de un pensamiento genuinamente filosófico. Incluso un filósofo dialéctico tan encumbrado como Hegel, en rigor excluyó al materialismo de la historia de la filosofía. Hegel sostuvo que "la filosofía se halla con la religión en el mismo terreno, tiene el mismo objeto: la razón universal, esencia en sí y para sí" [3]. Para él, la única diferencia consiste en la forma de expresar este contenido común, cosa que distingue la historia de la filosofía de la historia de la religión. Contra toda razón juzgaba el materialismo "forma inferior del filosofar".

Frente a la filosofía idealista, muchas de cuyas corrientes, aunque no lo admitan, están vinculadas a la ideología y a los intereses de las clases dominantes de la sociedad explotadora, la filosofía marxista proclama que es parte integrante de la cosmovisión del proletariado revolucionario, la base filosófica del comunismo científico, que fundamenta la transformación revolucionaria de la sociedad burguesa en una sociedad comunista. El espíritu de partido de la filosofía marxista estriba, asimismo, en que combate resueltamente la filosofía burguesa reaccionaria, los intentos de "conciliar" el materialismo y el idealismo, de situarse "por encima" de la lucha de los partidos en filosofía, y critica toda dejación del materialismo en favor del idealismo y la religión.

En tanto que los intereses clasistas del proletariado revolucionario y de otras fuerzas que batallan por el socialismo coinciden en última instancia con el proceso histórico objetivo,

---

[3] G. Hegel. *Obras*, ed. en ruso, t. IX, pág. 62.

el espíritu de partido de la filosofía marxista guarda indisoluble conexión con su objetividad científica y ofrece la posibilidad de conocer detallada y verídicamente la realidad y las leyes de su desarrollo.

El principio marxista del historicismo

Al estudiar y enjuiciar los sistemas filosóficos del pasado, el marxismo los sitúa en su marco histórico concreto. Lenin decía que no se debe juzgar a los pensadores por lo que no dieron al nivel de las demandas de su tiempo, sino por lo que aportaron de nuevo en comparación con sus precursores. "Todo el espíritu del marxismo, todo su sistema —escribió— exige que cada tesis sea examinada sólo (α) históricamente; (ß) sólo en relación con otras; (γ) sólo en relación con la experiencia concreta de la historia."[4]

En cumplimiento del principio marxista del historicismo, la historia científica de la filosofía no echa por la borda el idealismo, sino que indaga las raíces y la esencia de las doctrinas idealistas, examina las contradicciones que envuelven, rescata los elementos valiosos que contienen algunos sistemas idealistas (la dialéctica en la filosofía de Hegel, por ejemplo), muestra que, si bien ciertas concepciones idealistas son una flor estéril, no dejan por ello de haber nacido en el árbol frondoso del saber, emanan del propio proceso del conocimiento, tienen raíces gnoseológicas relacionadas con tales o cuales desvíos del acertado camino del conocimiento, con la unilateralidad, el subjetivismo, etc. Estas distorsiones de la verdad fueron abultadas, entronizadas en bien de las clases dominantes y convertidas en sistemas idealistas entroncados con la religión y a menudo hostiles a la ciencia.

Engels señaló que el idealismo es una forma falsa de la filosofía, pero inevitable para su tiempo y para la misma trayectoria del conocimiento[5].Lenin enseñó que "desde el punto de vista del materialismo *dialéctico*, el idealismo filosófico

[4] V. I. Lenin. *Carta a Inés Armand. O. C.*, t. 49, pág. 329.
[5] Véase C. Marx y F. Engels. *Obras*, ed. en ruso, t. 20, pág. 513.

es el desarrollo *unilateral*, desmedido... (la hinchazón, el abultamiento) de uno de los rasgos, de los aspectos, de las facetas del conocimiento hasta elevarlo en un absoluto *desconectado* de la materia, de la naturaleza, divinizado. El idealismo es el oscurantismo clerical. Cierto. Pero el idealismo filosófico es (*"mejor dicho"* y *"además"*) *el camino* hacia el oscurantismo clerical *a través de* **uno de los matices** *del conocimiento* infinitamente complicado (dialéctico) del hombre."[6]

En su enfoque historicista de las doctrinas filosóficas, la historia marxista de la filosofía tiene en cuenta los elementos valiosos contenidos en las concepciones que elaboraron acerca de la historia de la filosofía los pensadores del pasado: Aristóteles, Bacon, Feuerbach, Herzen, Chernishevski, etc. El marxismo valora debidamente el "núcleo racional" que envuelve la doctrina de Hegel sobre la historia de la filosofía: aunque asentándose en un basamento idealista, falso, Hegel revela el nexo lógico de las distintas doctrinas filosóficas y la sucesión en su desarrollo, merced a lo cual la historia de la filosofía deja de ser un enjambre caótico de concepciones y representaciones y aparece como proceso histórico de progreso del conocimiento. Mérito de Hegel fue también el haber rastreado el desarrollo de la dialéctica en la historia de la filosofía.

Refiriéndose a los logros de los científicos burgueses que, quiéranlo o no, actúan en las sociedades explotadoras como "comisionados" de las clases dominantes, Lenin entendía que la tarea de los marxistas "es la de saber asimilar y reelaborar las adquisiciones de esos "recaderos"... y *saber* rechazar su tendencia reaccionaria, saber seguir una línea *propia* y luchar *contra toda la línea* de las fuerzas y las clases que nos son enemigas"[7]. Esto concierne también a la historia de la filosofía.

---

[6] V. I. Lenin. *En torno a la cuestión de la dialéctica. O. C.*, t. 29, pág. 322.
[7] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. O. C.*, t. 18, pág. 364.

La historia de la filosofía en la deformada óptica de la filosofía burguesa contemporánea

Los principios de la historia de la filosofía como ciencia, su objeto y su método son hoy materia de ásperas controversias ideológicas entre el marxismo y algunas concepciones idealistas de nuestros días.

Muchos exponentes del neopositivismo (Philipp Frank, Ludwig Wittgenstein, etc.), difundida corriente de la filosofía idealista moderna, en esencia niegan que la filosofía tenga un objeto específico propio distinto del objeto de las ciencias concretas; para ellos, la única misión de la filosofía es estudiar los procedimientos y medios del pensamiento lógico, la estructura del "lenguaje de la ciencia". Partiendo de tal interpretación del objeto de la filosofía niegan a la historia de ésta toda substancia positiva, niegan su inmenso y autónomo papel en el conocimiento del mundo.

Un enfoque algo distinto, aunque también erróneo desde el punto de vista del marxismo, preconizan los adeptos del existencialismo, otra corriente de la filosofía burguesa moderna. Por ejemplo, Karl Jaspers no niega la necesidad de estudiar la historia de la filosofía, pero da por imposible examinarla de modo objetivo como proceso histórico único. Para él cada filosofo es el creador de su mundo subjetivo individual, independiente de la historia, y la filosofía en conjunto es "una lucha del espíritu no encerrado en el tiempo". El subjetivismo de Jaspers y otros existencialistas les lleva a tratar de modo arbitrario los hechos de la historia de la filosofía; por algo este autor, con desdén por la verdadera historia del pensamiento filosófico, reúne a los filósofos de diversas épocas y corrientes en "grupos" (por ejemplo, Platón y Kant, Hobbes y Fichte, Tomás de Aquino y Hegel, Cicerón y Voltaire, etc.). En virtud de estas arbitrariedades se establece un divorcio entre la historia real de la filosofía y la historia auténtica del desarrollo de la ciencia y de la batalla de las ideas.

Otras corrientes de la filosofía idealista contemporánea (los neotomistas, los espiritualistas y otros seguidores del idealismo objetivo, por ejemplo) sustentan respecto a la filosofía un modo de ver próximo a la religión al afirmar que el objeto de

aquélla siempre ha sido y sigue siendo cierto espíritu absoluto eterno, la razón universal (Dios, dicho con otras palabras).

Así pues, los modernos historiadores burgueses de la filosofía —tanto los que subordinan la filosofía a la religión y hacen de la historia de la filosofía un apéndice de la historia de la religión, como los que juzgan la historia de la filosofía como una consecuencia de la creación subjetiva de tales o cuales pensadores— imponen en rigor una separación entre la historia de la filosofía y el proceso real de la historia de la sociedad y la ciencia. Los filósofos idealistas reaccionarios —entre ellos los que se ocupan de la historia de la filosofía— combaten el materialismo, tratan de minimizar y demoler sus logros y tradiciones, proclaman las doctrinas filosóficas idealistas teorías que se hallan al margen de las clases y los partidos y echan por la borda el acervo materialista y dialéctico del pensamiento filosófico.

La filosofía marxista-leninista critica las concepciones histórico-filosóficas reaccionarias de los autores burgueses modernos que falsean el panorama del desarrollo del pensamiento filosófico y arremeten contra sus mejores tradiciones.

3. El método marxista de conocimiento de la historia de la filosofía y de las leyes de su desarrollo

La esencia del método marxista en la historia de la filosofía

El materialismo dialéctico e histórico distingue dos aspectos en la filosofía: el cognoscitivo, por cuanto la filosofía cumple en medida considerable las funciones de conocimiento del mundo y, en determinadas circunstancias, las de la ciencia, y el ideológico, por cuanto es parte integrante de la superestructura ideológica. La historia marxista de la filosofía hace ver la conexión que existe entre las doctrinas filosóficas y otras formas de la vida social y de la conciencia del hombre (el desarrollo de la ciencia, particularmente), hace ver que la filosofía depende de las relaciones sociales de una época

determinada (y, finalmente, del modo de producción material), de la lucha de clases. A causa de ello, la historia de la filosofía explica los motivos que guiaron a los filósofos en la construcción de sus doctrinas, las razones últimas por las cuales las ideas filosóficas exponentes de la cosmovisión de un grupo social u otro adoptaron un sesgo determinado.

La historia de la filosofía es un proceso regido por leyes internas, en el cual las diversas doctrinas filosóficas guardan interconexión, se condicionan unas a otras, evolucionan en el transcurso de la lucha que riñen las corrientes y tendencias filosóficas opuestas (el materialismo y el idealismo, la dialéctica y la metafísica, etc.). Esta colisión da lugar a cambios cualitativos dentro de la filosofía: cambian las formas del materialismo y la dialéctica, y a mediados del siglo XIX se asiste a una revolución en la filosofía: aparece el materialismo dialéctico e histórico.

La historia marxista de la filosofía no se limita a describir, a exponer las doctrinas filosóficas, sino que ofrece un panorama general del desarrollo ascensional de los conocimientos filosóficos, de lo inferior a lo superior, en el proceso de la lucha del materialismo con el idealismo, de la dialéctica con la metafísica, y revela las leyes de este desarrollo. El método marxista de la historia de la filosofía considera con historicidad todas las doctrinas filosofícas como peldaños en el progreso del conocimiento del mundo, sin admitir la modernización de tales doctrinas ni adjudicar a los pensadores del pasado ideas que sus mentes no cobijaron ni podían cobijar. A la hora de estudiar una doctrina filosófica, el marxismo exige aclarar sus raíces sociales y gnoseològicas, investigar todas sus facetas y emitir desde posiciones científicas, marxistas, un parecer sobre el sistema de concepciones filosóficas articuladas en dicha doctrina.

Algunas leyes generales y particulares del desarrollo de la filosofía

El marxismo-leninismo diferencia las leyes dialécticas generales ínsitas en todas las formas de desarrollo del ser y el conocimiento, las leyes particulares características de todas las

formas de la conciencia social, incluida la filosofía, y las leyes específicas concernientes a la filosofía, como forma particular de la conciencia social y de su historia. Las leyes generales del desarrollo de todo conocimiento, como también del ser, son las leyes de la dialéctica: la transición de los cambios cuantitativos a los cualitativos, la negación de la negación, la unidad y la lucha de los contrarios como fuente de todo desarrollo, etc. Una ley particular y, al propio tiempo, sociológica general determinante del desarrollo de todas las formas de la conciencia social es, en última instancia, el papel decisivo, que cumple el modo de producción material en el surgimiento y desarrollo de todas las ideas sociales. El marxismo expresa esta ley con la fórmula: "El ser social determina la conciencia social." La filosofía, como las demás formas de la conciencia social (ideología política, derecho, moral, religión, arte), pertenece a la superestructura, que descansa en la base económica de la sociedad.

Por cuanto la filosofía, en particular su corriente materialista, evoluciona en interconexión con las ciencias naturales, el carácter y el nivel de su desarrollo dependen, en buena medida, del progreso de la industria, del progreso científico y técnico, al que las ciencias naturales están enlazadas indisolublemente. "... Los filósofos —escribió Engels— no avanzaban impulsados sólamente, como ellos creían, por la fuerza del pensamiento puro. Al contrario. Lo que en la realidad les impulsaba eran, principalmente, los progresos formidables y cada vez más raudos de las Ciencias Naturales y de la industria.[8]"

La ley sociológica general del desarrollo de la conciencia social se cumple en las sociedades clasistas bajo la forma de la dependencia de la conciencia social con respecto a la lucha de clases. Esta lucha se expresa no sólo en el terreno político, sino también en el ideológico. En las sociedades clasistas, las doctrinas filosóficas representan la cosmovisión de clases o grupos sociales determinados, tienen carácter clasista.

Como una ley opera en la historia de la ideología, incluida la filosofía, la interconexión entre las condiciones nacionales y las internacionales del desarrollo de la conciencia social. La

[8] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 21, pág. 285.

evolución del pensamiento filosófico de cada pueblo depende no sólo de la vida económica y la lucha de clases del país dado, sino que experimenta también la influencia de la filosofía y el pensamiento social de pueblos relacionados con él en el plano de la economía, la política y las ideas.

La historia marxista de la filosofía combate las erróneas opiniones de los filósofos según los cuales hay pueblos que hicieron su aportación a la filosofía y pueblos que en nada o casi nada contribuyeron a ella. Así, Hegel consideraba que los pueblos que "encarnaron" en su "espíritu nacional" las riquezas filosóficas del "espíritu absoluto" fueron únicamente los euroccidentales: los griegos, los romanos y, particularmente, los alemanes. Para él, "la verdadera filosofía empieza en Occidente. Sólo por el poniente amanece... la libertad de la autoconciencia" [9], en tanto que la filosofía de los pueblos orientales era un peldaño inferior del filosofar ("pensamiento en la fase de la contemplación") y no ejerció sobre la filosofía universal una influencia sustancial.

Europa fue, ciertamente, un emporio del pensamiento científico y filosófico. La filosofía de la Grecia Antigua alcanzó gran esplendor y embrionariamente contenía muchos tipos de filosofía que afloraron con posterioridad. En el Renacimiento de la Europa Occidental de los siglos XIV al XVII nacieron y prosperaron grandes corrientes del pensamiento científico y filosófico. La filosofía clásica alemana de finales del siglo XVIII y principios del XIX dio al mundo doctrinas de alcance histórico mundial.

El materialismo dialéctico, que nació en Alemania y fue la continuación de la arteria magistral que partió de la filosofía griega antigua para llegar a la filosofía clásica alemana, devino en la magna doctrina revolucionaria del proletariado internacional, el estandarte de la humanidad progresista. Aun siendo así, todo esto no significa que sólo Europa fuera, como sostienen los adeptos del "eurocentrismo", la cuna del saber filosófico. Tal punto de vista lo han adoptado, en su mayoría, los filósofos burgueses contemporáneos, que rechazan contra toda razón la existencia de un pensamiento filosófico en los

---

[9] G. Hegel. *Obras*, t. IX, pág. 92.

países del Oriente o lo juzgan enteramente religioso-místico, contemplativo-sensorial, ajeno al pensamiento racional, a la ciencia, etc. Friedrich Ueberweg, por ejemplo, afirmaba que en los pueblos de Oriente no existe una filosofía propiamente dicha.

La historia de la filosofía refuta el aserto de que la filosofía oriental no haya desempeñado ningún papel en el proceso de formación del pensamiento filosófico universal. En los países del antiguo Oriente (Egipto, Babilonia, China, India) el pensamiento filosófico comenzó a desarrollarse mucho antes de aparecer la filosofía griega y, como podrá verse en nuestro libro, enriqueció la filosofía con buena copia de valiosas ideas materialistas y dialécticas. Más adelante, en Oriente, la filosofía discurrió por los mismos derroteros que la de Occidente, y fue recíproca su influencia. Todo esto muestra que las teorías "eurocéntricas", que proclaman el estancamiento de la filosofía en Oriente y una contraposición "eterna" e incluso enemistad entre el llamado modo de pensar occidental y el oriental, son inconsistentes.

Sin embargo, en comparación con Occidente, donde el Renacimiento, las revoluciones de los siglos XVII al XIX, el progreso científico y técnico y, en particular, el movimiento de emancipación de la clase obrera dieron pie a un encumbrado vuelo del pensamiento científico-filosófico y social, en los países de Oriente, donde la dominación del feudalismo y de la ideología religiosa perduró durante muchos siglos, no se dieron condiciones tan propicias para el desarrollo de la filosofía progresista, en virtud de lo cual ésta no pudo ejercer en la época contemporánea una influencia tan potente sobre el pensamiento filosófico mundial como lo hiciera la filosofía de Occidente.

Endebles y reaccionarias son también las teorías "asiocéntricas", que gozan de predicamento en algunos países orientales y que adjudican en exclusiva a Oriente el desarrollo de una filosofía auténtica, mientras Occidente se habría empantanado en el "racionalismo" y sería ajeno a las doctrinas ético-religiosas (en las que ven los "asiocentristas" el quid de la filosofía); carece también de fundamento el supuesto de los "asiocentristas" acerca de que las grandes corrientes filosóficas

de Occidente (entre ellas el materialismo francés y la filosofía clásica alemana) e incluso el marxismo tienen por fuente la filosofía de Confucio y otras doctrinas idealistas del Oriente antiguo.

Internacionalista por principio, la ciencia marxista-leninista muestra que la historia del pensamiento filosófico se desarrolló tanto en Oriente como en Occidente y que las doctrinas filosóficas que vieron luz en los diversos países acometieron la solución de problemas comunes en lo fundamental y multiplicaron todas el tesoro del pensamiento filosófico.

La independencia relativa y la lógica interna del desarrollo de la filosofía

La filosofía, como las demás formas de la ideología, se caracteriza por una independencia relativa. "... Toda ideología, una vez que surge, se desarrolla en conexión con el material de ideas dado —escribió Engels—' desarrollándolo y transformándolo a su vez. [10]"

Por más que el acaecer filosófico dependa de la base económica y, en última instancia, de las condiciones de vida material de la sociedad, sería erróneo deducir directamente de ellas cada idea filosófica, como lo hacían A. Bogdánov, V. Shuliátikov y otros vulgarizadores del marxismo, para quienes los intereses de la burguesía o el desarrollo técnico de la producción capitalista eran la fuente inmediata de toda concepción filosófica. Si el rumbo de la filosofía está condicionado en última instancia por la vida económica de la sociedad, lo cierto es que el contenido de las ideas filosóficas y, en particular, las categorías lógicas, las formas en que evoluciona el pensamiento filosófico no dimanan derechamente de la economía, sino que, en buena medida, guardan relación con las luchas ideológicas de su época, con las formas conexas de la conciencia social (el arte, la religión, etc.), con la ciencia, con el material de ideas que a los filósofos legaron sus predecesores.

---

[10] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 21, pág. 313.

En esto se manifiesta ante todo la independencia relativa de la filosofía.

Esta independencia se manifiesta también en el hecho de que aun siendo reflejo de la vida de la sociedad y correspondiendo en general al carácter de la base económica, el pensar filosófico puede rezagarse de ésta o adelantársela. Así, cuando en el período de los movimientos emancipadores contra el feudalismo era la religión la ideología predominante de este régimen, el pensamiento filosófico progresista relacionado con aquellos movimientos a menudo se retrasaba en el desarrollo de las formas de conciencia y adoptaba formas idealistas, religiosas. Palmario ejemplo de adelantamiento del pensar filosófico sobre la marcha del desarrollo social es la aparición y el avance bajo el capitalismo del materialismo dialéctico e histórico, que configura el basamento teórico de la ideología socialista.

La relativa independencia de la filosofía estriba asimismo en que a menudo el pensamiento filosófico alcanza elevadas cotas en países cuyo desarrollo económico y político va a la zaga de otros. Engels escribió: "... como campo circunscrito de la división del trabajo, la filosofía de cada época tiene como premisa un determinado material de ideas que le legan sus predecesores y del que arranca. Así se explica que países económicamente atrasados puedan, sin embargo, llevar la batuta en materia de filosofía: primero fue Francia, en el siglo XVIII, respecto a Inglaterra, en cuya filosofía se apoyaban los franceses; más tarde, Alemania respecto a ambos países. Pero en Francia, como en Alemania, la filosofía, como el florecimiento general de la literatura durante aquel período, era también el resultado de un auge económico." [11]

Como forma determinada de conocimiento del mundo, como sistema de concepciones acerca de los problemas más generales del ser y el pensar, la filosofía posee una lógica interna, expresa de modo generalizado las leyes del conocimiento del mundo, que son reflejo de las leyes objetivas del ser natural y social. La filosofía tiene sus leyes específicas, que en

[11] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 37, págs. 419-420.

cierta medida operan también en otras esferas de la conciencia social (ciencia, arte, ideología sociopolítica) por cuanto la filosofía ejerce sobre ellas su influencia ideoteórica. Leyes específicas de la filosofía son la lucha del materialismo y el idealismo, la lucha de la dialéctica y la metafísica, etc.

La lógica interna del desarrollo del pensar filosófico consiste en que este proceso va primordialmente de lo sencillo a lo complejo, de lo inferior a lo superior. Este proceso de "acrecentamiento" del saber filosófico no discurre en línea recta, sino en zigzag. En su devenir, el conocimiento de la realidad a menudo se descarría hacia el idealismo, el misticismo, la religión abandonando el camino acertado. Mas, en conjunto, es un proceso ascensional y conduce finalmente al conocimiento de la verdad objetiva.

4. Períodos fundamentales del desarrollo de la filosofía

Por cuanto la trayectoria de la filosofía, como la de otras formas de la conciencia social, es determinada en última instancia por el nacimiento, el desarrollo y el relevo de las formaciones socioeconómicas, el marxismo divide la historia de la filosofía en períodos que corresponden en lo fundamental a estas formaciones o a épocas de transición de una a otra y a jalones esenciales en la historia de la lucha de clases. En la historia de la filosofía, estos períodos fueron los siguientes: 1) la filosofía en la sociedad esclavista; 2) la filosofía en la sociedad feudal; 3) la filosofía en la época de transición del feudalismo al capitalismo; 4) la filosofía en la época de consolidación del capitalismo hasta el surgimiento del marxismo; 5) la filosofía en la época del capitalismo premonopolista, de la aparición y el desarrollo del movimiento revolucionario del proletariado; 6) la filosofía en la época del imperialismo y de la revolución proletaria, y 7) la filosofía en la época de la construcción del socialismo, de la contienda entre los dos sistemas contrapuestos —el socialista y el capitalista— de la victoria del comunismo.

Dentro de cada uno de estos períodos históricos delimita el marxismo etapas, peldaños diferentes, a menudo esencialmente distintos por el carácter y el nivel de desarrollo de las doctrinas filosóficas. Al propio tiempo, el carácter y la orientación de las doctrinas filosóficas de una época u otra ejercen gran influencia a la hora de diferenciar los períodos de la historia de la filosofía como forma específica del conocimiento científico dotada de una independencia relativa.

La historia científica de la filosofía divide la historia del pensamiento filosófico en dos eras: 1) historia de la filosofía antes del surgimiento del marxismo, y 2) historia de la filosofía después del surgimiento del marxismo. En la historia de la filosofía, unas formas del materialismo y de la dialéctica son reemplazadas por otras. Así, la época de transición del feudalismo al capitalismo se caracteriza por el desarrollo de la filosofía del Renacimiento. En la época del capitalismo se distinguen los períodos de desarrollo del materialismo de los siglos XVII y XVIII y de la filosofía clásica alemana. Tampoco la forma histórica suprema del materialismo y la dialéctica —la filosofía del marxismo— permanece inmóvil, sino que se desarrolla y enriquece, concretiza y elabora sus leyes y categorías, puntualiza sus conclusiones y postulados partiendo de los datos de la lucha revolucionaria, de la generalización de los nuevos procesos en el desarrollo social y de las conquistas científicas.

El desarrollo creativo del materialismo dialéctico e histórico en el período del imperialismo y la revolución proletaria y en la nueva época histórica de la construcción del socialismo, de la lucha entre los dos sistemas opuestos, de la victoria del comunismo marca una etapa nueva, la fase leninista, en la filosofía del marxismo. Hallamos ejemplos insignes del desarrollo de la filosofía marxista en trabazón indisoluble con la vida, con la práctica, en las obras de Vladímir Ilich Lenin y sus discípulos, en los importantes documentos de los Partidos marxistas-leninistas, en los trabajos de los marxistas-filósofos y otros hombres de ciencia.

5. Significación de la historia de la filosofía como ciencia

La historia de la filosofía es ante todo una ciencia filosófica y, al propio tiempo, una ciencia histórica. Su estudio permite comprender profundamente el desarrollo del pensamiento humano y las leyes del mismo, entender filosóficamente la magna experiencia del conocimiento del mundo. La historia de la filosofía muestra cómo fueron elaborándose las formas y categorías del pensamiento teórico, los métodos de conocimiento científico, enseña a pensar con corrección dialéctica, a aplicar la dialéctica al proceso de conocimiento y transformación del mundo. "... El pensamiento teórico —escribió Engels— sólo es un don natural en lo que a la capacidad se refiere. Esta capacidad tiene que ser cultivada y desarrollada; y, hasta hoy, no existe otro medio para su cultivo y desarrollo que el estudio de la historia de la filosofía." [12]

La historia científica de la filosofía pone al descubierto las raíces gnoseológicas del idealismo y la metafísica y aclara las razones de los errores y extravíos de los pensadores del pasado. De tal suerte, previene su repetición en el pensamiento teórico contemporáneo, la unilateralidad, el subjetivismo, el anquilosamiento dogmático en la teoría y la práctica, infunde en el hombre seguridad en la potencia de la razón, en su capacidad para conocer el mundo y sus leyes.

El estudio de la historia de la filosofía tiene no sólo significación cognoscitiva, sino también gran alcance práctico-político, educacional; ayuda a enriquecer la memoria con conocimientos filosóficos acumulados por la humanidad, a preservar y continuar las tradiciones materialistas y dialécticas del pensar filosófico, que cumplieron un papel importante en la historia de la cultura universal.

La historia de la filosofía enseña a discernir tras la "escolástica gnoseológica" de las corrientes filosóficas burguesas modernas los intereses de las clases dominantes de la

[12] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 366.

sociedad capitalista, a descubrir tras las "novísimas" corrientes, viejas doctrinas filosóficas reaccionarias caducas. Por lo tanto, el estudio de la historia de la filosofía pertrecha para combatir el idealismo, la religión y la ideología reaccionaria en general.

La historia de la filosofía como ciencia hace ver que el fruto del desarrollo y la reelaboración crítica de las conquistas más importantes de la cultura y la ciencia, entre ellas las del pensamiento filosófico, es el materialismo histórico y dialéctico. "La historia de la filosofía y la historia de las ciencias sociales —escribió Lenin— enseñan con toda claridad que no hay nada en el marxismo que se parezca al "sectarismo", en el sentido de una doctrina cerrada en sí misma, rígida, surgida *al margen* del camino real del desarrollo de la civilización mundial. Al contrario, el genio de Marx estriba, precisamente, en haber dado solución a los problemas planteados antes por el pensamiento avanzado de la humanidad. Su doctrina apareció como *continuación* directa e inmediata de las doctrinas de los más grandes representantes de la filosofía, la economía política y el socialismo." [13]

La significación principal ideo-educativa y práctico-política de la historia de la filosofía consiste en que ayuda a enlazar la teoría con la práctica de la lucha revolucionaria y de la construcción del comunismo, a formar una cosmovisión científica, marxista-leninista, a elaborar altos ideales morales y un buen gusto estético, contribuyendo de esta suerte a la educación comunista de los trabajadores.

Los progresos del saber científico contemporáneo demuestran irrefutablemente que la única doctrina filosófica exacta de nuestros tiempos es el materialismo dialéctico. La historia marxista de la filosofía enseña a dominar de un modo profundo la teoría y el método del materialismo dialéctico, a aplicarlos de modo creativo en la vida, en la práctica, a luchar sin desmayo contra la ideología burguesa enemiga del marxismo, contra el revisionismo y el dogmatismo.

---

[13] V. I. Lenin. *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo. O. C.*, t. 23, pág. 40.

CAPITULO II

LA FILOSOFIA DE LOS PAISES DEL ORIENTE ANTIGUO

Las doctrinas filosóficas más antiguas vieron la luz en la India, China, Egipto y Babilonia.

1. La filosofía de la India Antigua

La filosofía nace en la India mediado el milenio I antes de nuestra era, cuando comienzan a formarse los Estados en el territorio que hoy constituye este país. Gobernaba cada uno de ellos un rajá, cuya autoridad se apoyaba en la de la aristocracia terrateniente y de la nobleza sacerdotal gentilicia (brahmanes). Eran vigorosas las pervivencias de las relaciones patriarcales entre las clases dominantes y las oprimidas.

La sociedad india se dividía en varnas, grupos que más tarde constituirían la base del sistema de castas. Eran cuatro las varnas: 1) la sacerdotal (brahmanes); 2) la de la aristocracia castrense (ksatryas); 3) la de los labriegos, artesanos y comerciantes (vaisyas), 4) la inferior (de los sudras). Estos hallábanse subordinados a los brahmanes, los ksatryas y los vaisyas, carecían de derecho sobre la propiedad comunal, no eran admitidos en la comunidad ni participaban en la solución de los asuntos de la misma. La religión santificaba la división en varnas. Las aristocráticas familias sacerdotales ejercían una influencia considerable sobre la sociedad, eran sectores cultos, poseían conocimientos especiales e influían sobre el desarrollo de la ideología religiosa.

El escrito más antiguo de la literatura india es el *Veda*, que, en un estilo adornado de imágenes, expresa concepciones religiosas en las que ya en aquellos tiempos se interpolaban ciertas representaciones del mundo, del hombre y de la vida moral. Se divide en cuatro partes, la más antigua de las cuales es el Sama-Veda. Las demás son comentarios y adiciones a ésta. La parte más antigua del Sama-Veda, compuesto de cuatro recolecciones, es el Rig-Veda, un himnario religioso (*Ca* 1500 a. de n. e.). La segunda parte del Veda es el Yajur-Veda, una

colección de textos rituales en los que se apoyaba el brahmanismo, religión predominante hasta la aparición del budismo. La tercera parte es el Atharva-Veda, que contiene las normas de conducta de los anacoretas. Las Upanisad, parte propiamente filosófica surgida alrededor del año 1000 a. de n.e., forman una especie de apéndice del Veda. Ya en el período de dominación de las concepciones religiosas y mitológicas que se reflejan en el Veda y las Upanisad aparecieron los primeros elementos de la conciencia filosófica y comenzaron a configurarse las primeras doctrinas filosóficas, tanto las idealistas como las materialistas.

Característico de la filosofía india antigua es el desarrollo dentro de sistemas o escuelas determinados y la división de éstos en dos grandes grupos: los ortodoxos (que aceptan la autoridad védica) y los heterodoxos (que rechazan la autoridad védica). Estos sistemas fueron en su mayoría ortodoxos y religiosos. Tales son los denominados vedanta, mimamsa, sankhya, yoga, nyaya y vaisesika. Sin embargo, en algunas de estas escuelas, bajo la forma religioso-ética se dejan ver tendencias materialistas. Las escuelas heterodoxas se denominan jainismo, budismo y charvaka-lokayatamata.

El jainismo

El desarrollo de las antiguas doctrinas de los "maestros" dio vida a la filosofía del jainismo. El último de los "maestros" fue Vardhamana, llamado Jin, es decir, el Conquistador, que según la leyenda vivió en el siglo VI a. de n. e. A sus adeptos se les denominó jainistas. En su núcleo principal, el jainismo es una doctrina ética que trata de una "liberación": la del alma respecto a las pasiones. Esta ética se tornó tradicional en una serie de sistemas indios. El objetivo de la filosofía del jainismo es la "santidad", conducta especial que consiste en alcanzar la mencionada liberación. Para el jainismo no es Dios la fuente de la sabiduría, sino santones que alcanzan la fuerza y la felicidad mediante un saber perfecto y la conducta derivada de ese saber.

Como doctrina ética, el jainismo se basa en una teoría concerniente al ser, según la cual existe gran número de

entidades dotadas de realidad y poseedoras de cualidades que, de un lado, son constantes o substanciales y, de otro, casuales o transitorias. Entre las substancias inanimadas tiene particular significación la materia, que se presenta fragmentada en elementos indivisibles (los átomos) o compuesta (combinación de átomos). Además de la materia figuran entre las substancias inanimadas el espacio, el tiempo, las condiciones del movimiento y del reposo.

Para el jainismo, la conciencia es la nota principal del alma. El grado de conciencia es distinto en las distintas almas. El alma es perfecta por su naturaleza, y sus posibilidades son ilimitadas: como posibilidad son accesibles al alma un saber ilimitado, una fuerza ilimitada, una felicidad ilimitada. Pero el alma propende a identificarse con el cuerpo. En todo momento, el alma es resultado de toda su vida anterior, de todas sus actuaciones, sentimientos e ideas precedentes. La causa básica que engendra la dependencia del alma son sus pasiones. La causa de las pasiones es el desconocimiento de la vida. Por ello, el conocimiento debe conquistar el alma a la materia. El supuesto del conocimiento verdadero no es sólo la confianza en el maestro, sino también una conducta correcta, la corrección en nuestras acciones. La "liberación", el objetivo del jainismo, debe separar por entero el alma de la materia, lo que se logra mediante el ascetismo.

El budismo

En los siglos VI y V a. de n. e. surge la doctrina religiosa del budismo, hostil a la antigua religión sacerdotal del brahmanismo. El budismo se propagó entre los sectores humildes de las ciudades, donde eran más ásperas las contradicciones de clase.

Tras cierta resistencia, las clases dominantes admitieron y apoyaron el budismo con miras a sus intereses clasistas. Por entonces aparecían en la India los grandes Estados. El brahmanismo amparaba los privilegios de los sacerdotes, en tanto que en el budismo era vigorosa la tendencia anticlerical. Al propio tiempo, la ideología budista recababa obediencia y resignación, por lo que no parecía peligrosa para la clase dominante.

El budismo —una de las religiones mundiales— se alínea con el cristianismo y el mahometismo. Sus doctrinas parten de la leyenda relativa a su fundador, el príncipe Siddharta o Gautama Buddha, es decir, "El Iluminado". La existencia de Buddha se remota al siglo VI a. de n. e., pero las escrituras budistas pertenecen a tiempos bastante posteriores. El primer intento de clasificarlas lo encontramos en el llamado *Tripitaka* (tres cestos de doctrinas). El tercero de estos libros contiene las cuestiones filosóficas. La religión budista se propagó en el Este y el Sur de la India, en Ceilán, en Birmania y Siam. Otra rama de budismo se extendió por el Tibet, China y el Japón.

Postulados básicos del budismo son: 1) la vida es sufrimiento; 2) el sufrimiento tiene su causa; 3) existe la posibilidad de cesación del sufrimiento: hay un camino para salvarse del sufrimiento. La necesidad del sufrimiento deriva del carácter correlativo y de la interdependencia de todos los acontecimientos y hechos. Ya el hecho de nacer comporta de modo inexorable una cadena de sufrimientos. La vida del hombre, su sed de placer están condicionados por la experiencia sensorial y acompañados por sufrimientos. Los maestros del budismo enseñan que el objetivo del conocer es liberar al hombre del sufrimiento. La ética del budismo descansa en la convicción de que cabe salvarse del sufrimiento no en la vida de ultratumba, sino en la vida presente. Esta cesación de los sufrimientos se llama nirvana, o sea, "extinción", al pie de la letra. Los budistas entienden por nirvana un estado de plena impasibilidad, cuando el individuo se libera de cuanto aporta dolor, se abstrae del mundo exterior, así como del mundo del pensar.

Algunos postulados del budismo ofrecen interés filosófico. Tales son la doctrina de la mutabilidad universal, la negación de que exista el alma como ente particular y el reconocimiento de que no existen sino estados de conciencia en relevo permanente.

El budismo ha elaborado minuciosamente la cuestión del camino del perfeccionamiento ético. Consiste en la doctrina de las ocho virtudes, que alcanzarán aquellos que emprendan ese camino: conducta —forma de vida— recta, lenguaje recto, recta orientación del pensamiento, concentración o sosiego y placidez.

El budismo debió su éxito a ser una "doctrina religiosa para la salvación" que infundía en los creyentes la esperanza de que el sufrimiento universal podía ser vencido y eliminado. Como todas las religiones, no se esforzaba en absoluto por suprimir las causas de los sufrimientos en la vida social *real*, no era una doctrina de *lucha*, sino de *resignación*. En su desarrollo posterior, el budismo se dividió en varias escuelas.

Comienzos del materialismo indio. El sistema lokayatamata

No es tarea fácil enjuiciar las primeras doctrinas de la filosofía india, ya que los escritos, en particular las obras de los materialistas, se perdieron, y las noticias que los idealistas posteriores nos dan de aquellas remotas escuelas contienen ostensibles falsedades.

El sistema filosófico materialista indio más antiguo se llama lokayatamata (o charvaka). Este sistema negaba la existencia de otro mundo fuera del material. Surgió, por lo que parece, cuando el régimen gentilicio era reemplazado por el Estado y, junto a las varnas castrense y sacerdotal (brahmanes), fue destacando la varna de los mercaderes, al tiempo que los labriegos comenzaban a formar el sector de campesinos y artesanos libres.

La doctrina lokayatamata relativa al ser sostiene que el mundo entero está formado de elementos materiales primigenios, fuera de los cuales, y de las leyes de sus combinaciones, no existe ninguna otra realidad. La fe en la existencia de un dios, del alma, del paraíso, de un mundo de ultratumba es falsa, y los elementos de esa fe no son reductibles a percepciones. Las cosas de la naturaleza están compuestas de fuego (o luz), tierra, agua y aire (o viento). Tras la muerte, los organismos se descomponen en los elementos primarios. La conciencia existe de modo real, lo que es testimonio por la percepción. Pero la conciencia no puede ser cualidad de un ente espiritual ni inmaterial: es cualidad del cuerpo material vivo. El individuo es inseparable del cuerpo.

La ética del sistema lokayatamata descansa también en la

doctrina del ser. El hombre experimenta placer y sufrimiento. Como la evitación total del sufrimiento es imposible, hay que tratar de reducirlo al mínimo, haciendo que el placer sea máximo. Los conceptos habituales respecto a la virtud y el vicio son una invención de los autores de los libros sagrados, lo mismo que el paraíso, el infierno y todo el rito religioso.

Más adelante se infiltraría en el sistema lokayatamata un elemento de escepticismo tal como el abstenerse de emitir juicio sobre cuestiones antinómicas.

Los sistemas védicos: el mimansa y el vedanta

Los sistemas de la filosofía india consideran las escrituras del Veda libros sagrados, como el Antiguo y el Nuevo Testamento entre los cristianos. Estos sistemas se denominan mimansa y vedanta. Para ellos es el Veda autoridad indiscutible.

El rasgo distintivo del mimansa consiste en que, aun siendo su objetivo la justificación del ritual védico, otorgó gran atención a la teoría del conocimiento y la lógica. Según este sistema, la percepción sensorial es fuente particular del saber, los objetos percibidos son reales y están dotados de rasgos objetivos. Además de la percepción, son fuentes del conocimiento la deducción lógica, la comparación, el testimonio prestigioso de las escrituras sagradas y la admisión con carácter de postulado de ciertas verdades inaprehensibles.

El sistema idealista vedanta se debe a *Badarayana*, el primero en desarrollarlo. Contiene este sistema matices derivados de la diversidad en el modo de entender la relación entre el alma y Dios. Sus afirmaciones más extremas son: 1) diferencia entre Dios y las almas, y 2) identidad entre Dios y las almas. La escuela de *Madhva* defendía la primera doctrina; la de *Sankara*, la segunda. El vedanta exige que el discípulo obedezca sumisamente al maestro, iniciado en la sabiduría del vedanta, y se dedique a una meditación permanente sobre las verdades del mismo hasta lograr una contemplación directa y permanente de la verdad.

Según el sistema vedanta, el alma, unida a su cuerpo, no es libre, ansía satisfacciones sensoriales y experimenta una dilatada serie de reencarnaciones. La victoria sobre la ignorancia que esclaviza al alma, se logra mediante el estudio del vedanta. Como sistema del idealismo objetivo, el vedanta conduce al misticismo, a la contemplatividad, a la inhibición en la lucha y a la subordinación de la filosofía a la religión.

La filosofía sankhya

Antiquísima forma de la filosofía india es el sistema sankhya, cuyo fundador, *Kapila*, vivió, según ciertas fuentes, por los años 600 a. de n. e.

El sistema sankhya presupone dos principios: el material y el espiritual. Para explicar el mundo, el sistema sankhya considera punto de partida la causa primera material de todos los objetos y fenómenos, incluidos los fenómenos psíquicos. Esta causa primera, aun siendo material, debe ser tan sutil y penetrante como para hacer posibles las producciones más sutiles, el entendimiento, por ejemplo. La causa primera no puede haber sido engendrada por ninguna otra precedente. Es la causa primera autosubsistente, la base eterna del universo. Todos los objetos son capaces de suscitar en nosotros placer, dolor o estado de indiferencia. La causa de estos estados son los tres elementos integrantes (*gunas*) de los objetos, que no se perciben de un modo inmediato. De estas tres *gunas* están formados no sólo la substancia primigenia, llamada *prakriti*, sino también todos los objetos del mundo. El *prakriti* es la causa de la existencia de los cuerpos, de los órganos sensoriales y locomotivos, del sentido del Yo, del entendimiento y el intelecto. Pero, además de todo esto, existe la conciencia, que se halla por encima de toda mutación y es ya inmaterial por su naturaleza. Toda la multitud de objetos del mundo real es engendrada por el contacto de la causa material —*prakriti*— con el *purusa*, el Yo. El intelecto, que procede del *prakriti*, no es eterno, es compuesto, y constituye el sujeto, que surge y se destruye en el tiempo. De esta doctrina del ser infiere el sistema sankhya la doctrina del conocimiento. Además de la

percepción y la inferencia lógica, también admite como fuentes del conocimiento las doctrinas ("los testimonios") del Veda. El conocimiento fidedigno surge cuando en el intelecto se refleja no el objeto, sino la propia conciencia, el Yo.

Es premisa de la ética del sistema sankhya la convicción en la dimensión universal del sufrimiento. El conocimiento de los caminos que pueden liberar al hombre del sufrimiento y las adversidades constituyen para ella, como para otras escuelas filosóficas indias, la tarea cardinal de la sabiduría.

El sistema yoga

Próximo en muchos aspectos al sistema anterior es el del yoga, palabra que por lo visto significa "concentración". Se considera que su fundador es el sabio *Patanjali.*

En el sistema yoga, la fe en Dios se estima elemento de la cosmovisión teórica y condición de una actividad práctica eficiente encauzada a liberar al hombre de los sufrimientos. Una parte de los medios que el sistema recomienda para alcanzar esta liberación concierne a la práctica del ascetismo; otra, a los principios de una ética erigida en el respeto a todas las formas y variedades de la vida. Figuran entre las reglas del sistema yoga prescripciones racionales y en cierta medida comprobadas relativas al entrenamiento respiratorio, al régimen de alimentacíon, etc. El sistema prescribe también la adoración de Dios, y en esto radica la diferencia esencial entre el yoga y el ateo sankhya.

El sistema materialista nyaya

La fundación del sistema nyaya se atribuye al sabio *Gotama* (o Gautama). Las escrituras más antiguas de la escuela se remontan al siglo III a. de n.e.; las restantes datan de los primeros siglos de nuestra era. La filosofía nyaya es una doctrina del conocer, en particular de la inferencia lógica, que es elaborada partiendo de una teoría materialista del ser. Esta teoría del ser está llamada a servir no a una función teórica, sino a la práctica de liberar al hombre de todos los

sufrimientos. La filosofía nyaya examina las fuentes y procedimientos del conocer, clasifica los objetos del conocimiento, la realidad misma. Existen varios tipos del conocer verdadero: la percepción, la inferencia lógica, el testimonio de una autoridad, la comparación. La percepción está condicionada por los sentidos y da un conocimiento directo del objeto. Para el conocimiento lógico es menester disociar el rasgo inseparable del objeto investigado.

En conjunto, el sistema nyaya se encuadra en un materialismo ingenuo. Por el origen y por el contenido sitúa la verdad en dependencia de la naturaleza real de los objetos estudiados. El objeto existe antes de ser conocido. Más tarde, en este contenido básicamente materialista, penetraron elementos de la religión y de la psicología idealista.

El sistema materialista vaisesika

El sistema vaisesika es uno de los más maduros del materialismo indio antiguo. El término vaisesika procede de *visesa*, que significa particularidad y señala que para el vaisesika, en la explicación de la realidad, tiene alcance primorial la categoría de diferencia específica entre las substancias, átomos, almas, etc. Este sistema surgió alrededor de los siglos VI-V a. de n. e. y su fundación se atribuye a *Kanada.* En su origen fue una doctrina materialista del ser y una teoría del atomismo. Más tarde se interesó también por cuestiones de la lógica.

Como el sistema nyaya, el vaisesika juzga objetivo de la sabiduría liberar el Yo humano del sufrimiento y de la dependencia. La causa última del sufrimiento es la ignorancia. El camino de la liberación es el del saber, o sea, el del conocimiento veraz de la realidad. Ello presupone la investigación de las categorías de la realidad, es decir, de los géneros superiores del ser. La categoría no es un concepto del entendimiento, sino ante todo un objeto denominado por un término. Por ello la clasificación de las categorías coincide con la clasificación de los objetos.

El vehículo material de todas las cualidades de las cosas, de las particularidades, de las acciones, así como la causa de todo

lo compuesto es la substancia. De los diversos tipos de substancias, cinco —la tierra, el agua, la luz, el aire y el éter— constituyen los elementos físicos, a su vez integrados por átomos eternos, indivisibles. Los átomos no son perceptibles por los sentidos, y sabemos que existen sólo por inferencia. Particularidad característica del vaisesika en su doctrina atomista es la admisión de una diferencia cualitativa entre los átomos. Contrariamente a las propiedades, las cualidades se entienden como algo que existe desde toda la eternidad. El movimiento no es una cualidad, sino una propiedad, ya que se transmite de un objeto a otro. En las substancias no físicas —éter, espacio, tiempo y alma— no puede haber movimiento ni acción.

El sistema vaisesika considera lo universal y lo particular como categorías importantes del conocer. Dado que su naturaleza es común, las cosas de una clase determinada reciben un nombre común. Lo universal es real, se halla en los propios objetos de una clase dada, pero no se identifica con sus propiedades individuales, es la esencia de los objetos distintos. Mas si existiera sólamente lo universal sería imposible discriminar una substancia de otra, pues cada substancia tiene algo que pertenece únicamente a ella. Esto es la particularidad. Como las substancias son eternas, también son eternas sus particularidades.

Más tarde, algunos maestros de esta escuela comenzaron a afirmar que toda acción de los átomos procede de la voluntad de un ser supremo, el cual lo encauza todo hacia una depuración moral, que el mundo está dotado de un alma mundial y que los seres que sufren en él se liberan de los sufrimientos al extinguirse un determinado período cíclico.La liberación acontece mediante la destrucción del mundo y de las composiciones de átomos existentes en él.

Con el transcurso del tiempo fue acentuándose el matiz religioso del sistema vaisesika. Los maestros de esta filosofía comenzaron a sostener que los átomos son únicamente la causa *material* del mundo y proclamaron a Dios la causa *moviente.*

2. Nacimiento y desarrollo del pensamiento filosófico en la China Antigua

En los siglos VIII—VI a. de n. e., período de formación y desarrollo de la sociedad esclavista, perfiláronse en China dos tendencias dentro de la ideología: la conservadora y la progresista, la mística y la atea. En la contienda entre estas dos tendencias fueron cobrano creciente propagación ideas materialistas ingenuas concernientes a la existencia de cinco elementos primigenios de las cosas (el metal, la madera, el agua, el fuego y la tierra), a dos principios alternativos (el *yin* y el *yan*), al camino natural (*tao*) y otras ideas que habían aparecido ya a finales del milenio II y comienzos del I a. de n. e. como resultado de la generalización de los conocimientos de aquella época. Ahora bien, la formación de las corrientes filosóficas data de los siglos VI y V a. de n. e., y entre ellas y en vinculación con aquel viraje cerrado en la historia de la sociedad china, se riñó durante casi tres siglos una denodada batalla.

Las opiniones filosóficas y éticas de Confucio y sus seguidores

La doctrina ético-política del confucianismo ocupa un importante lugar en la historia de la ideología antigua china. Su fundador, *Confucio* (551-479 a. de n. e.), hizo una valiosa aportación a la cultura china. Se le atribuyen varios libros (*Analectas, Anales de Primavera y Otoño* y otros), que reúnen los monumentos escritos del pasado, y es, asimismo, el fundador de un sistema de enseñanza escolar.

Ajustándose a las tradicionales opiniones religiosas, según las cuales el cielo, como divinidad suprema, dicta su voluntad al hombre, Confucio mantenía que "la vida del hombre depende del destino, mientras la riqueza y la nobleza proceden del cielo".

Aunque las doctrinas de Confucio contienen ideas racionales, en conjunto son dogmáticas y conservadoras. Confucio exigía la observancia incondicional de las tradiciones patriarcales gentilicias, la educación en el culto a los antepasados y una obediencia ciega a los gobernantes. Estos fines persiguen los términos más fundamentales de su pensamiento: el *jen* (reciprocidad de conducta), el *chun* (fidelidad al señor, deber) y otros. Confucio dedicó particular atención al concepto de *hsiao* (piedad filial) entendiendo que "los que honran a los padres y respetan a los ancianos raramente se insubordinan ante el superior".

Eminente seguidor de Confucio fue *Mencio* (372-289 a. de n.e.), nombre europeizado de Meng-tse, para el cual la vida humana está sometida a la "voluntad del cielo". Exponente y ejecutor de esa voluntad es el gobernante sabio, el "hijo del Cielo". El hombre nace naturalmente bueno y le son ingénitas cuatro cualidades: la compasión, el recato, la modestia y la aptitud de diferenciar la verdad de la mentira. Pero, a consecuencia de las malas influencias de la sociedad, estas cuatro cualidades se pierden prontamente. Mencio propuso la teoría de los conocimientos innatos, que el "espíritu inabarcable" divino ha depositado en el hombre y que éste debe cultivar asiduamente para hallar en sí mismo respuesta a todos los interrogantes de la vida, averiguar las causas de sus adversidades y desgracias, no encolerizarse por las injusticias y no abrigar odio a quien le hostiga.

El pensamiento de Mo-tse. La teoría del conocer de los mohístas

Contra la escuela confucianista dirigió sus ideas *Mo-tse* (479-381 a. de n.e.), que exhortó a los hombres a prestarse ayuda recíproca por encima de su situación social. Contrariamente al confucianismo sostuvo que no existía la predestinación. El destino del hombre depende de cómo practique el principio del amor universal, expresión ésta de la "voluntad del Cielo". A tono con ello, el "señor del Cielo" lo recompensa o lo castiga. Mo-tse se opuso a las guerras de conquista y predicó la paz entre los Estados.

La teoría del conocimiento de Mo-tse contiene ciertos elementos de materialismo. Por ejemplo: el saber proviene del estudio directo de la realidad. Más tarde, los mohístas o seguidores de Mo-tse despojaron de la envoltura mística las ideas de su maestro, racionales en lo fundamental, y las desarrollaron por el cauce de un materialismo ingenuo. Principalmente elaboraron la lógica y la teoría del conocer. Los mohístas admitían la existencia objetiva de las cosas fuera de nuestra conciencia. Todos nuestros conocimientos, nos dicen los mohístas, son fruto del esfuerzo común de nuestros sentidos (*u-lu*) y de nuestro pensamiento (*sin*).

Las tendencias materialistas de los mohístas rebatían principalmente a los sofistas *Hui Shi* (siglos IV-III a. de n. e.) y *Kung-Sun Lung* (siglo III a. de n. e.). Hui Shi intentó reducir a la identidad lo finito y lo infinito, lo relativo y lo absoluto y diluirlos en una "magna unidad". Negaba asimismo la diferencia cualitativa de las cosas. Según Kung-Sun Lung, las cosas concretas surgen como resultado de una combinación en nuestra conciencia de ideas que existen de modo independiente (por ejemplo, caballo blanco es una combinación de las ideas de blancura y caballo).

El pensamiento de Lao-tse acerca del tao. Los taoístas

En el desarrollo de la filosofía china tuvo gran alcance el taoísmo, doctrina de Lao-tse acerca de *tao*, esto es, el camino de las cosas. La idea cardinal de Lao-tse (siglos VI-V a. de n. e.) consiste en que la vida de la naturaleza y de los hombres no es gobernada por una "voluntad del Cielo", sino que discurre por un camino natural, el *tao*. El *tao* es la ley natural de las propias cosas, que compone con la substancia *ch'i* (aire, éter) el fundamento del mundo. Para Lao-tse, todo en el mundo se halla en movimiento y mutación, a consecuencia de lo cual todas las cosas pasan necesariamente a su opuesto. Lao-tse creía que, congruentemente con esta ley, en último término triunfaría la justicia, pues a la larga los débiles se tornarían fuertes y vencerían a quienes les habían dominado. El hombre,

según Lao-tse, no debía injerirse en el devenir natural. El que intentara cambiar la marcha de ese desarrollo para someterlo a sus intereses personales estaba sentenciado a fracasar. Lao-tse combatía las arbitrariedades de la aristocracia y exhortaba a desdeñar lo superfluo y retornar a la vida comunitaria primitiva.

Eminente seguidor de Lao-tse fue *Yang Chu*, que vivió en el siglo IV a. de n. e. Yang Chu negaba la existencia de fuerzas sobrenaturales y entendía que el mundo de las cosas se gobernaba por leyes propias y se hallaba en cambio constante. Para él, el hombre se diferenciaba de los demás animales en ser el más inteligente de ellos. El alma del hombre es inseparable del cuerpo y desaparece al sobrevenir la muerte. El hombre debe tener la posibilidad de satisfacer sus necesidades, de aprovechar racionalmente las cosas para "mantener la naturaleza humana en su integridad y pureza".

Los taoístas del Palacio de la Ciencia de Tsia [1] —*Sung K'eng*, *Ying Wen* y otros— desarrollaron la doctrina del *ch'i*, la substancia material. Dividen el *ch'i* en dos clases: el sutil y el tosco. Del primero surge el alma del hombre; el segundo forma su cuerpo. El *ch'i* tenue cumple el papel principal en el organismo del hombre, de él dependen las facultades mentales. No son fuerzas divinas las que conceden la sabiduría, que es una manifestación del *ch'i* sutil. Los materialistas antiguos entendían que el *ch'i* tenue abandonaba al hombre al morir éste y formaba lo que la gente llamaba demonio y dios.

La fase superior del taoísmo antiguo es la doctrina de *Chuang-tse* (siglo IV-III a. de n.e.), quien, como Lao-tse, sostuvo que en el mundo de las cosas opera la inexorable ley natural *tao*, por la cual todo lo engendrado está continuamente sometido a cambio. De seres orgánicos ínfimos —*ch'i*— que residían en el agua proceden los animales y de estos últimos, el hombre. El universo está repleto de *ch'i*, principio material único. "La acumulación de *ch'i* da lugar al nacimiento del

---

[1] Existió en los siglos IV y III a. de n.e. en el reino de Ti (parte oriental de la actual provincia de Shantung) y fue una institución similar a la Academia de la Grecia antigua. Concurrían todas las tendencias, pero los taoístas eran en ella la fuerza principal.

hombre —dice Chuang-tse—. Cuando converge en *ch'i* aparece la vida, cuando se desvanece, llega la muerte"; "con la muerte desaparece el alma". Para Chuang-tse, el pensamiento humano es "espejo de la infinidad de cosas". En esta doctrina materialista ingenua abundan los juicios dialécticos. "Lo que carece de diferencia —mantenía— permanece en lo que es inherente a la diferencia"; cada cosa existe como lo "uno" y lo "otro", puesto que "cambia con cada movimiento, cada instante". Chuang-tse admitía la dialéctica de la realidad, pero absolutizaba la unidad de la diversidad, llamaba a "fundirse" con el *tao* eterno y mostrar indiferencia por la vida terrenal. Esto contribuyó a formar el taoísmo religioso en el pórtico de nuestra era.

Las opiniones materialistas ingenuas de Siung-tse

Ideas materialistas ingenuas se desarrollan en la doctrina de *Siung-tse* (298-238 a. de n. e.), relevante figura del confucianismo. A diferencia de los demás confucianistas, considera que el Cielo es parte integrante de la naturaleza, un ente material. Leyes naturales rigen la sucesión de los fenómenos celestes, la cual no guarda relación con la existencia de un buen o mal gobierno en el Estado. El destino de los hombres no lo determina la voluntad del Cielo, que no existe, y todo depende de los propios hombres.

Siung-tse afirma que los hombres, contrariamente a los animales, saben mancomunar sus esfuerzos y organizar su vida social. Además, el hombre sabe desentrañar y aprovechar los fenómenos. El conocimiento empieza por la percepción. Los sentidos, empero, son gobernados por nuestro pensamiento (*sin*), que cumple leyes naturales. Para este autor, el hombre es un egoísta nato. El deber del sabio consiste en educar en él las buenas cualidades en el sentido de la ética confucianista. Como ideólogo de las clases dominantes, Siung-tse entiende que en la sociedad deben existir gobernados y gobernantes: unos se dedicarán al trabajo manual, otros al intelectual.

En la doctrina de Siung-tse influye la evolución que imprimen al confucianismo los cambios acontecidos en las

relaciones socio-económicas de la sociedad china desde la fundación de esta escuela. Hacia el siglo III a. de n.e., el confucianismo ha perdido ya su anterior apoyo social, el de la nobleza gentilicia, que se halla en plena decadencia. Muchos confucianistas pasan al servicio de los nuevos señores y ricos mercaderes, que combaten a la nobleza gentilicia. Congruentemente revisan sus opiniones y las adaptan a las nuevas circunstancias.

El materialismo de la escuela fakia

Ideólogos de estas nuevas fuerzas sociales fueron los representantes de la escuela fakia (los legistas), predominante en aquel tiempo. Los legistas eran partidarios de instaurar leyes para la transformación de la sociedad.

Uno de los hombres más descollantes de esta escuela es *Han Fei* (siglo III a. de n.e.), discípulo de Siung-tse. Han Fei sostenía que el *tao*, como ley universal de la naturaleza, constituye la base de todas las leyes, objetos y fenómenos particulares, el *li*. La forma de manifestación del *tao* en la sociedad humana deben ser las leyes públicas (*fa*), partiendo de las cuales hay que determinar la conducta de los hombres. Estas leyes deberán ser modificadas adecuándolas a las necesidades de la época en curso. Han Fei condenaba el misticismo religioso. No puede demostrarse la existencia de los demonios y los dioses: la gente a menudo invoca la "voluntad del Cielo" para incumplir las leyes del Estado. Como exponente de la escuela fakia, Han Fei combatía, de un lado, a las fuerzas sociales conservadoras de su tiempo y, de otro, invitaba a la nueva aristocracia a enriquecerse a expensas de los miembros de la comunidad y de los esclavos.

La contienda entre el materialismo y el idealismo en vísperas de nuestra era

En la inmediación de nuestra era, la sociedad china se hallaba inmersa en una profunda crisis. Los diversos grupos de la nobleza se promovían guerras, empeoraba la situación de las masas populares, se sublevaban los esclavos, los labriegos y

artesanos libres. En este ambiente, el misticismo, la magia, las profecías florecían con gran exuberancia. Surgió una nueva religión, la llamada secta *tao,* que tergiversó la doctrina de Lao-tse acerca del *tao* e hizo una divinidad del antiguo pensador.

Mística fue la doctrina de *Tun Chun-shu* (siglos II-I a. de n. e.), fundador de la teología confuciana. A su modo de ver, todos los fenómenos espontáneos son expresión de la voluntad del Cielo. El hombre se diferencia del animal en que ejecuta dictados celestiales.

A la mística y, en particular, a la teología confuciana se opusieron varios pensadores, entre los que destaca el materialista *Wan Chun* (del 27 a cerca del 97 de n. e.), quien afirma en su libro *Razonamientos críticos* que el mundo se compone de la substancia material *ch'i,* la cual existe desde toda la eternidad, mientras el *tao* es la ley de la propia realidad. Unos *ch'i* se hallan arriba, en el espacio celeste, en forma de masas nebulosas; otros, abajo, en la tierra, adensados, constituyendo los diversos cuerpos. Todas las cosas son engendradas por la acción recíproca de los dos tipos de *ch'i*: los enrarecidos (*yang ch'i*) y los condensados (*yin ch'i*). Wan Chun considera al hombre como un ser natural compuesto de substancia material. En él, como en todo organismo vivo, se ha instalado una energía vital, el *tsing-ch'i,* un principio espiritual elaborado en el organismo por la circulación de la sangre. Cuando el hombre muere desaparece su alma.

Wan Chun critica la teoría confucianista del saber innato y sostiene que la verdad no puede demostrarse sino mediante la experiencia. Ahora bien, los datos experimentales, las percepciones sensoriales no otorgan pruebas fidedignas si se prescinde de la razón. La unidad de la experiencia y la razón es la proposición básica de la teoría del conocer en este pensador. El materialismo de Wan Chun tiene carácter metafísico. Afirma que "el cielo y la tierra no cambian" y que ni en la naturaleza ni en la sociedad acontecen casualidades. Con todo, en la doctrina de Wan Chun encontramos algunos atisbos dialécticos (la interacción de los principios opuestos en la naturaleza —el *yang ch'i* y el *yin ch'i,* la vida y la muerte— como dos aspectos de un mismo proceso, etc.).

En la China antigua, como en los demás países, el pensamiento filosófico se fue configurando y desarrollando en la controversia entre el materialismo y el idealismo. En virtud de particularidades históricas de este país (persistencia de las tradiciones gentilicias y patriarcales, atraso de las relaciones sociales esclavistas), los pensadores dedicaron esencial atención a la solución de los problemas sociales, éticos y políticos. Por algo la contienda entre las corrientes filosóficas transcurrió allí en torno a la comprensión del *tao*: el camino del desarrollo social y del destino del hombre. Si el pensador entendía el *tao* como camino natural se situaba en el terreno del materialismo; si lo entendía como senda divina predicaba una doctrina idealista. En última instancia, esta lucha se expresaba en una actitud diametralmente opuesta ante el culto a los antepasados, que es en China la forma específica de la religión.

3. Nacimiento de la filosofía en Babilonia y Egipto

Babilonia y Egipto eran Estados esclavistas. Se empleaba el trabajo de los esclavos para construir instalaciones de riego, pirámides, templos y palacios. Hacia finales del milenio IV y comienzos del III a de n.e., el desarrollo de las relaciones esclavistas llega en estos países a su fase superior.

El germinar del pensamiento filosófico en Babilonia y Egipto se entronca, de un lado, con los primeros pasos de la ciencia —astronomía, cosmología, matemáticas, etc.— y, de otro, con la mitología. La filosofía no se había constituido aún como forma particular de la conciencia social. El desarrollo económico necesitaba nuevos conocimientos y su empleo práctico. "La necesidad de calcular los períodos de las alternativas del Nilo —señala Marx— dio origen a la astronomía egipcia y, con ella, al predominio de la casta sacerdotal como árbitro de la agricultura.[2]" La economía precisaba un

[2] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 23, pág. 522.

calendario exacto basado en la observación de la Luna, el Sol y las estrellas. Todo esto fue acrecentando los conocimientos científicos. Los matemáticos babilonios dieron principio al álgebra y la geometría, averiguaron un medio aproximado de extracción de raíces cuadradas y de solución de las ecuaciones de segundo grado. Los babilonios inventaron el "sistema de posición" sexagesimal de cálculo escrito, del cual parte el moderno cómputo del tiempo (1 hora=60 minutos y 1 minuto=60 segundos).

La cosmovisión de los babilonios, como la de los demás pueblos del Oriente Antiguo, es inseparable de la mitología, primer intento de comprender los fenómenos de la naturaleza. En ello desempeñó gran papel la clase sacerdotal, que propagaba las creencias religiosas. Las narraciones mitológicas relativas al origen de los dioses (teogonía) se convierten en explicación religiosa del origen del mundo (cosmogonía). Los astros eran no sólo un medio de cálculo del tiempo y de predicción astronómica, sino también fuerzas creadoras del mundo y con influjo permanente sobre él. El dios-Luna era para los babilonios el principal; las estrellas, deidades que alumbraban sólo de noche; el Sol, la fuerza que extinguía el resplandor de las luces celestiales y, por lo tanto, fuente de las tinieblas, fuerza del mundo subterráneo, y portador de la muerte. La Luna moría, pero su resurrección la tornaba símbolo de una vida eterna, inextinguible. En el mito explicativo del Universo, la pugna entre el bien y el mal se representaría con el paso del tiempo como la victoria de la luz sobre las tinieblas. El dios de la luz es exaltado como poderosa fuerza moral gobernadora del mundo. La cosmovisión astral dio pie al desarrollo de la astrología, creencia en la aptitud de los astros para influir directamente sobre la sociedad y el hombre.

Al desarrollarse la esclavitud y cobrar aspereza las relaciones sociales aparecen en Babilonia obras que, sobre romper con la mitología, contienen gérmenes de un pensamiento ateo. El escrito más notable de este género es el *Diálogo del señor y el esclavo "sobre el sentido de la vida"*, en el cual se critican los dogmas religiosos y se emite la idea de que es necio cumplir las prescripciones de la religión, hacer sacrificios a los dioses y

tener esperanza en una recompensa en el mundo de ultratumba[3].

El surgimiento de la cultura egipcia —una de las más antiguas del mundo— data de finales del IV milenio a. de n. e., esto es, del período de formación del régimen esclavista. La economía egipcia se basaba en la agricultura de regadío y la ganaderia, por lo que alcanzaron considerable desarrollo el arte de la construcción, la elaboración de la piedra, la alfarería, así como la astronomía, la aritmética y la geometría, ciencias al servicio directo de una economía en desarrollo. La instauración del calendario solar tenía un importante alcance práctico. El historiador griego Herodoto testimonia que fueron los egipcios los que determinaron la duración del año en 365 $^1/_4$ días. Conquistas supremas de la geometría egipcia fueron el cálculo de la razón de la longitud de una circunferencia al diámetro, que se representa por la letra griega π, la fórmula exacta para el cálculo del volumen de la pirámide truncada de base cuadrada y del área de los triángulos, rectángulos, trapecios y circulos. En las escuelas egipcias se empleaba un método particular de cálculo que presuponía la existencia de ciertos conocimientos teóricos.

En la evolución del pensamiento egipcio se puede rastrear el camino que conduce de la religión a la interpretación filosófica de los mitos. Con el transcurso del tiempo se deposita en ellos un sentido ya no religioso, sino filosófico, que al principio no tenían y que obedece tanto a un nivel más elevado de los conocimientos científicos como al endurecimiento de la lucha entre los esclavos y los esclavistas, entre las capas acomodadas de los ciudadanos libres, que hacia el II milenio a. de n. e. se segregan de la masa general de la población, y la antigua nobleza esclavista.

Aparecen escritos que ponen en duda las creencias religiosas en "una vida eterna ultramundana" y que, frente a las concepciones de la vieja nobleza esclavista, con su desdén por el trabajo y prédica de una existencia en el más allá, hablan

[3] Véase V. V. Struve. *Diálogo del señor y el esclavo "sobre el sentido de la vida"*. Recopilación *La religión y la sociedad*, ed. en ruso. Leningrado, 1926, págs. 41-59.

de la posibilidad de acomodar la vida en este mundo. Así, en *El cantar del arpista*, obra clásica de la literatura antigua egipcia, se afirma que no ha habido ni un solo muerto que retornara para hablar del reino de ultratumba. La razón y los sentidos tampoco pueden decir nada de él. Por lo tanto no hay fundamento para creer en la existencia de otro mundo que no sea el terrenal. El inmenso alcance que para la historia del pensamiento humano tiene este libro consiste en que por primera vez suena en él con gran rectitud y fuerza lógica el aserto de que, en vez de cifrar esperanzas en una vida de ultratumba, hay que arreglar "nuestros asuntos en la tierra" [4].

En otro escrito posterior se critica la doctrina religiosa de la inmortalidad del alma. Después de la muerte —dice—, "el hombre desaparece y su cuerpo se transforma en barro". El que desee inmortalizar su nombre no deberá confiar en el más allá, sino en sus obras. En el papiro *Diálogo de un decepcionado con su alma* se pone en duda la justicia del régimen vigente, en el que prima la "violencia", "expolian" por doquier, "son crueles los corazones y el hombre arrebata las cosas a su propio hermano" [5].

Los agudos conflictos sociales que desembocaban a menudo en revueltas contra los faraones y la nobleza esclavista dieron lugar a las primeras máximas políticas compendiadoras de las ideas de las clases dominantes. Una de ellas dice sin recato: "Doblega a la muchedumbre. Aniquila su ímpetu." [6] Estas máximas, alentadas por un odio profundo a las masas populares, presentan el régimen político de la esclavitud como un sistema eterno instaurado por Dios y exento de toda modificación.

Este examen sumario de la historia del nacimiento del pensar filosófico en Babilonia y Egipto muestra la existencia de los primeros brotes del pensamiento filosófico y social en los

---

[4] Véase B. A. Turáev. *Historia del Oriente Antiguo*, ed. en ruso. Leningrado, 1936, t. I, pág. 232.

[5] I. M. Lurié. *Diálogo de un decepcionado con su alma. Trabajos de la Sección Oriental*. Ed. Gos. Ermitazh, Leningrado, 1939, t. I, pág. 144.

[6] Véase V. V. Struve. *Historia del Oriente Antiguo*. Leningrado, 1941, pág. 153.

pueblos del Oriente antiguo. Los escritos egipcios plantean ya, aun en forma ingenua, el problema del fundamento material de los fenómenos naturales. En ellos se mencionan el agua fría como origen de todos los seres vivos, y el aire que llena el espacio y "se halla en todas las cosas". Sin embargo, el pensamiento filosófico no alcanzó en Babilonia y Egipto el nivel que caracteriza a países esclavistas más desarrollados. Con todo, las incipientes concepciones espontáneamente materialistas y ateas de egipcios y babilonios ejercieron cierta influencia sobre el desarrollo de la ciencia y del pensamiento materialista en el mundo antiguo. Como afirmó Plutarco, el filósofo griego, Tales aprendió de los egipcios la idea del agua como causa primordial y principio de todas las cosas.

CAPITULO III

LA FILOSOFIA DE LA SOCIEDAD ESCLAVISTA DE GRECIA Y ROMA

La filosofía clásica vio la luz en las ciudades-estado griegas (las "polis") a finales del siglo VII y comienzos del VI a. de n. e., primero en la costa occidental de Asia Menor (en Jonia) y luego en las ciudades helenas de Italia Meridional, en las del litoral siciliano y, finalmente, en la propia Grecia, en Atenas (siglo V a. de n. e.). Tras un período de brillante florecimiento en los siglos VI y V a. de n. e. prosiguió su andadura en la época de formación de la monarquía de Alejandro Magno (siglo IV a. de n. e.) y en la de sus sucesores; más adelante, en el Imperio Romano y en el período de su división —en el Imperio de Oriente— hasta comienzos del siglo VI de n. e.

La filosofía de Roma nació en las postrimerías del período republicano (siglos II y I a. de n. e.) y se desarrolló paralelamente con la griega, en los tiempos del Imperio Romano hasta su caída, aproximadamente (últimos del siglo V y albores del VI de n. e.).

En Grecia y en Roma, el modo de producción esclavista alcanzó su cota más alta. El trabajo del esclavo fue la condición del desarrollo de la cultura; a su vez, esta cultura presuponía la adopción de los adelantos conseguidos por las civilizaciones orientales, que eran más antiguas. La poesía épica de Hesíodo y Homero, la lírica de Safo, Alceo, Anacreonte, Horacio y Catulo, la dramaturgia de Esquilo, Sófocles, Eurípides y Aristófanes, la escultura de Fidias y Praxíteles, las obras de historia de Herodoto y Tucídides, las doctrinas filosóficas de Heráclito, Demócrito, Platón, Aristóteles, Epicuro y Lucrecio, son pruebas ostensibles del elevado nivel alcanzado por la cultura griega y romana antigua, que dio en algunos respectos,

como dice Marx, modelos insuperables. Refiriéndose al alcance de las relaciones de producción esclavistas en aquella época histórica en que eran todavía incipientes las fuerzas productivas de la sociedad, Engels escribió: "Fue la esclavitud la que hizo posible la división del trabajo en mayor escala entre la agricultura y la industria, gracias a lo cual pudo florecer el mundo antiguo, la civilización griega. Sin esclavitud no podría concebirse el Estado griego, ni podrían concebirse el arte ni la ciencia de Grecia; sin esclavitud no hubiera existido el Imperio Romano."[1] Sin embargo, el modo de producción esclavista, que reserva exclusivamente a los esclavos el trabajo manual considerándolo indigno del hombre libre, socava inevitablemente su propia base económica. Como subraya Engels, "allí donde la *esclavitud* es la principal forma de producción convierte al trabajo en una actividad servil, deshonrosa por tanto para los hombres libres. Con esto el camino de salida de ese modo de producción queda cortado, mientras por su parte, un modo de producción más desarrollado encuentra en la esclavitud un obstáculo y presiona apremiantemente para su remoción. En esta contradicción encuentra su ruina toda producción fundada en la esclavitud y todas las comunidades basadas en ella."[2] Esta contradicción cardinal del modo de producción esclavista dejó su impronta en todo el desarrollo espiritual de Grecia y Roma.

La particularidad característica de la filosofía griega antigua consiste ante todo en la contraposición de las meditaciones filosóficas a la actividad laboral; luego, en su relación especial con la mitología. La trayectoria espiritual de los siglos VII at IV a. de n.e. va de la mitología y la religión a la ciencia y la filosofía. Importante elemento y condición de este desarrollo fue la asimilación por los griegos de las concepciones científicas y filosóficas elaboradas en Oriente: Babilonia, Persia, Egipto, Fenicia. La influencia de los conocimientos babilónicos—matemáticas, astronomía, geografía, sistema de medidas— es sumamente apreciable. De sus predece-

[1] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 185.
[2] Ibídem, pág. 643.

sores y vecinos en Oriente tomaron los griegos la cosmología, el calendario, los elementos de geometría y álgebra.

La filosofía griega nace no como materia de investigaciones especiales, sino en nexo indisoluble con los conocimientos científicos en el terreno de las matemáticas y las ciencias naturales, con las embrionarias nociones políticas y, asimismo, con la mitología y el arte, cuyo terreno, arsenal y premisa, como mostró Marx, fue la mitología griega. Tan sólo en la época helenística, a partir del siglo III a. de n.e., se constituyen algunas ciencias, ante todo las matemáticas y la medicina, en esferas especiales de investigación y saber.

La significación histórica de la filosofía griega antigua es inmensa. Según los fundadores del marxismo, fue la primera forma históricamente conocida de filosofía dialéctica. A este propósito Engels escribió: "La trabazón general de los fenómenos naturales no se comprueba en detalle, sino que es, para los griegos, el resultado de la contemplación inmediata. Aquí es donde estriba la insuficiencia de la filosofía griega, lo que hizo que más tarde hubiese de ceder el paso a otras concepciones. Pero es aquí, a la vez, donde radica su superioridad respecto a todos sus posteriores adversarios metafísicos. Si la metafísica tenía razón contra los griegos en el detalle, en cambio, éstos tenían razón contra la metafísica en el conjunto ... En las múltiples formas de la filosofía griega se contienen ya en germen, en génesis, casi todas las concepciones posteriores."[3].

Al pasar revista a las doctrinas filosóficas elaboradas por los antiguos veremos cómo de las representaciones arropadas por la mitología se parcelan y surgen dos tipos fundamentales de cosmovisión filosófica —el materialismo y el idealismo— y cómo empieza luego entre ellos una impugnación que será el contenido esencial del acontecer filosófico en los tiempos sucesivos. Veremos a la par cómo aparece la contrariedad entre los dos métodos fundamentales del pensar —el dialéctico y el metafísico— y conoceremos con Heráclito una insigne exposición de la dialéctica auroral, todavía ingenua.

[3] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 369.

1. La filosofía del Oriente y el Occidente griegos antiguos

La filosofía helena no nació en la propia Grecia, sino en las ciudades jónicas de la costa occidental de Asia Menor fundadas por los griegos y donde antes que en la península se desarrolló la producción esclavista y el comercio, así como la cultura asentada en esta base.

Las primeras doctrinas materialistas surgieron a últimos del siglo VII y principios del VI a. de n.e. en Mileto, gran ciudad griega de Asia Menor. Desde finales del siglo VII hasta los del VI, en ella vivieron tres pensadores: Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Al preguntarse de dónde procede todo y a qué retorna todo, su meditación se orientó a buscar el principio del origen y de la mutación de todas las cosas. Para ellos, la substancia primordial no era materia estática y muerta, sino viviente en el todo y en las partes, dotada de alma y movimiento. Junto al planteamiento de los problemas filosóficos y científico-naturales, los tres pensadores desplegaron múltiples actividades. Formularon por vez primera en la Grecia antigua nociones y conjeturas astronómicas, matemáticas, físicas y biológicas, construyeron los primeros instrumentos científicos (el gnomon, el reloj solar, el modelo de la esfera celeste, etc.); partiendo de observaciones emitieron los primeros pronósticos astronómicos y meteorológicos. Los conocimientos que reunieron y los que aportaron fueron para ellos no sólo la base de su actuación práctica y del aprovechamiento de los mismos, sino ante todo elementos de una cosmovisión integral. Cosmovisión ésta materialista en su esencia.

Tales

El primer pensador filósofo de Mileto fue *Tales* (finales del siglo VII y primera mitad del siglo VI a. de n.e.), que combinó la actividad práctica con un profundo estudio de la naturaleza. Aprovechaba los viajes que como mercader hacía para ampliar sus conocimientos científicos. Presentó un proyecto de federación política de las ciudades griegas del Asia Menor amenaza-

das por los persas. Conocía los adelantos de la ciencia de Babilonia y Egipto. Adquirió notabilidad en Grecia tras predecir acertadamente un eclipse solar que se observó en 585 a. de n.e., para lo cual utilizó los datos astronómicos sobre el carácter cíclico de estos fenómenos que había conocido en Egipto y Fenicia. En las investigaciones empleaba instrumentos astronómicos ideados por él o tomados de los científicos egipcios. Aunó sus conocimientos geográficos, astronómicos y fisiológicos en una concepción del mundo que, pese a las claras huellas de las representaciones mitológicas, es materialista en su base. Para él es el agua, lo húmedo el principio de todas las cosas. La propia tierra que tiene la forma de un disco plano se mantiene en la superficie del mar, que lo cerca todo. La substancia primaria —el agua— y las cosas que proceden de ella tienen vida. El Universo es morada de muchos dioses, todo está animado. Indicio de la animación universal eran las propiedades del imán y el ámbar: de su particularidad de poner a otros cuerpos en movimiento infería que tenían alma.

Tales intentó explicarse la estructura del Universo, el orden en que respecto a la Tierra están situados los astros: la Luna, el Sol, las estrellas. Para ello se valió también de los resultados de la ciencia babilónica. Pero lo concibió inverso al que realmente existe, entendiendo que las estrellas se encuentran más cerca de la Tierra y el Sol, más distante. Error que enmendarían sus seguidores inmediatos.

Anaximandro

Como Tales, su maestro y contemporáneo, *Anaximandro* (*ca* 610 a. de n.e.) se interesó por la estructura del mundo, la geografía, la física, el origen de la vida y del hombre. Expuso los resultados de sus perseverantes estudios en *La naturaleza*, obra en prosa de la que subsisten sólo algunas palabras y ninguna oración completa. Igual que Tales, no fue sólo un pensador que reunió por todas partes datos y los reelaboró y ordenó en una representación integral del Universo, sino que aplicó los conocimientos a las necesidades practicas. Fue el primero en dibujar un mapa de la Tierra y crear una especie

de globo celeste. La Tierra, las aguas que lo rodean todo, ya no es el disco de Tales. Anaximandro afirma que la Tierra parece la sección de un cilindro o una columna. El cielo es una esfera que envuelve a la Tierra. Ni el Sol, ni la Luna ni las estrellas se sumergen en el mar cuando llega la noche, sino que prosiguen su movimiento circular con toda la esfera celeste y descienden bajo el horizonte. La Tierra, sin necesidad de un punto de apoyo, permanece fija en el centro del Universo y equidistante de todos los puntos de la esfera celeste; para ella no existe una causa por la que pudiera ponerse en movimiento hacia un lado antes que hacia otro.

Anaximandro entendía al parecer que el espacio estaba lleno de substancia desde toda la eternidad. Pero esta substancia no podía ser ninguna de las conocidas, ni agua ni ninguna otra. Indiferenciada, esta substancia primordial insertaba en sí todas las demás, que posteriormente se segregaron de lo "cálido" y lo "frío", y, dominadas por la rotación diaria de la esfera universal, se situaron en el espacio en dependencia de su peso y cantidad. Esta substancia "indeterminada", sin límites, es el "infinito" (*el apeiron*). Anaximandro no explica cómo de los contrarios —lo "cálido" y lo "frío"— se segregaron las substancias, cuestión ésta que plantea por primera vez Anaxémenes, su continuador. Según Anaximandro, en el proceso de formación del Universo, el agua y el aire envolvieron la Tierra; el aire, a su vez, fue recubierto por el fuego "como la corteza envuelve al árbol". Pero el mar no se ha conservado como la envoltura continua que en otros tiempos rodeara a la Tierra, sino sólo en parte: el calor solar fue secando el mar y, en algunas partes, dejó al descubierto su fondo.

Del origen de las envolturas que recubren y rodean la Tierra pasa Anaximandro a la procedencia de las formas de vida en ella. Para él, la patria de la vida es el fondo fangoso del mar. Los animales arcaicos estaban cubiertos de puas o una costra de limo; al salir del limo que quedó al descubierto en el fondo del mar perdieron esa envoltura. El hombre, empero, no pudo tener este origen. Su desamparo y debilidad debieron requerir en el primer período de su existencia un largo cuidado y condiciones que le impidieran perecer. Así, pues, los

hombres debieron nacer y desarrollarse inicialmente dentro de los peces, de los que no salieron hasta adquirir fuerza suficiente. Ya en tierra fueron cambiando de figura.

Toda formación disociada de la substancia primordial "infinita" debe retornar a ella, y ello será el cumplimiento de una justicia contra la injusticia de pretender ser subsistente por símisma. Por idéntica causa surgen y perecen los mundos. Queda confuso si entendía Anaximandro que en cada período existe un mundo solo para ser reemplazado más tarde por otro o si pensaba en la existencia simultánea de una infinidad de mundos que nacían y estaban sentenciados a morir.

Anaxímenes

El filósofo de Mileto *Anaxímenes* (murió cerca de 528-524 a. de n.e.) concibió nuevas ideas acerca del Universo. Expuso que la substancia primordial no podía ser el "infinito" de Anaximandro, ni el "agua" de Tales. Según él, para contestar a la pregunta por la substancia primordial es necesario explicar *el proceso* mediante el cual debieron surgir de aquélla los cuerpos y cosas de la naturaleza. Anaxímenes entiende que es el *aire* la substancia primordial. Las cosas nacen por *las rarefacciones* y *condensaciones* propias del aire. El aire, *mediante la rarefacción,* se convierte en *fuego*; *por condensación,* y en dependencia del grado de ésta, se torna agua, tierra, y por fin, piedra. El aire, por su naturaleza física, es una especie de vapor o de nube oscura y afín al vacío. La Tierra es un disco plano sostenido por una masa inmensa de aire, en la que vuela, al igual que, como hojas de árboles en otoño, vuelan los discos ígneos y planos de los astros celestes. Anaximandro creía que las estrellas se hallaban más cerca de la Tierra que el Sol. Anaxímenes estableció el verdadero orden de posición de la Luna, el Sol y las estrellas en el espacio universal respecto de la Tierra.

El aire era para Anaxímenes no sólo el elemento primigenio cósmico, sino también el principio, la fuente de la vida y de los fenómenos psíquicos: la propia alma (*psyche*) es para él un aliento, un hálito del aire. Pensador dado a las analogías,

compara el aliento que mantiene la vida del hombre y los animales con el aire que mantiene los astros celestes y llena el Universo. Como Tales y Anaximandro, parte Anaxímenes de la idea del cambio universal: todas las substancias son capaces de adquirir formas diversas, capaces de unir y desunir las partículas mediante un proceso universal de condensación y rarefacción.

Audaz y fecundo en sus conjeturas respecto a estos procesos físicos, es menos clarividente y productivo en sus representaciones astronómicas, entre las que sólo cabe destacar el supuesto de que los cuerpos celestes emisores de luz van acompañados de cuerpos oscuros, que por su naturaleza se asemejan a la Tierra. Un indudable paso atrás, empero, fue sostener que los astros tienen una forma plana, aserto que les pareció veraz a sus contemporáneos y que los materialistas atomistas admitirían más adelante.

Al perder Mileto la independencia política (comienzo del siglo V. a. de n.e.) cesa allí el desarrollo de la filosofía. Mas en otras ciudades de Grecia no sólo siguieron ejerciendo influencia las doctrinas de los milesios, sino que hallaron continuadores.

Jenófanes

También en Asia Menor comienza la peregrinante vida del poeta y filósofo *Jenófanes* (siglos VI y V a. de n.e.), nacido en Colofón. Jenófanes estuvo en Italia Meridional y, en el ocaso de su vida, se instaló en Elea, donde, al parecer bajo su influencia, surgió la doctrina filosófica de los eleatas. Criticó la idea, predominante entonces, de la existencia de multitud de dioses, que los poetas y la fantasía popular situaban en el Olimpo. La gente concibe a los dioses a su semejanza y cada pueblo les atribuye sus propios rasgos físicos. Y si los bueyes y los caballos y los leones —decía Jenófanes— pudiesen dibujar dibujarían a los dioses como bueyes, caballos y leones. De la naturaleza de los dioses y de todo lo demás no se puede tener un conocimiento veraz, sino tan sólo una opinión. Por ello procedieron mal Homero y Hesíodo al atribuir a los dioses

todas las cosas reprobables entre los hombres. Jenófanes es uno de los primeros representantes de la concepción panteísta. Para este pensador, el mundo es "increado e indestructible", es "uno", y esa "unicidad" es Dios "insito en todas las cosas". Jenófanes atribuye a la naturaleza rasgos en pugna con los mitos y las concepciones religiosas. A la creencia en un infierno subterráneo opone la idea de una Tierra sin fondo; a la creencia en la divinidad de los astros, la idea acerca de su carácter natural. Las estrellas surgen de nubes inflamadas; se apagan de día y, como tizones, se encienden de noche. Todo lo que nace y crece es tierra y agua, y los hombres nacieron de la tierra y el agua.

Pitágoras y los primeros pitagóricos

Procedente del Oriente heleno fue también *Pitágoras* de Samos (cerca de 580-500 a. de n. e.), quien bajo la tiranía de Polícrates se trasladó al Sur de Italia donde fundó en la ciudad griega de Crotona una comunidad de índole religiosa. El propio Pitágoras no escribió nada y su doctrina sufrió una considerable evolución en los siglos V y IV a. de n.e. Autores antiguos posteriores atribuyen a la doctrina de Pitágoras rasgos que aparecieron en la filosofía griega bastante más tarde y asociaron a Pitágoras infinidad de leyendas que sobre él recogen escritos místicos más tardíos. Por ello es muy difícil delimitar el núcleo inicial de la doctrina pitagórica. Por lo visto, además de prescripciones religiosas, morales y políticas contenía determinada concepción filosófica a la par de las nociones científicas integradas en ella. Las ideas capitales consisten en la transmigración del alma tras la muerte al cuerpo de otro ser, las prescripciones relativas a la alimentación y la conducta y, quizá, la doctrina concerniente a los modos de vida, cuyo modelo más depurado es la contemplativa. La vertiente aritmética y geométrica del talento de Pitágoras dejó impronta en su filosofía. Por lo visto, en aritmética Pitágoras investigó las propiedades de las series de números y, en geometría, las propiedades más elementales de las figuras planas, mas es dudoso que fuera el autor del descubrimiento del teorema que

más tarde se le adjudicó y de la inconmensurabilidad de la relación entre la diagonal y el lado de un cuadrado.

La doctrina de Pitágoras acerca del mundo está alentada por representaciones mitológicas. El Universo es un cuerpo esférico vivo e ígneo que aspira del espacio infinito vacío o aire, cosas que para Pitágoras, son iguales. El vacío penetra en el cuerpo del mundo y separa y configura las cosas.

En la filosofía de los pitagóricos primitivos se aprecian ya netamente las concepciones idealistas. "El alma es en Tales algo aparte, distinto del cuerpo ... —escribe Engels—, en Anaxímenes es el aire... y los pitagóricos la presentan ya como inmortal y ambulante, considerando al cuerpo, con respecto a ella, como una morada puramente accidental.[4]

2. Surgimiento de la contraposición entre la dialéctica y la metafísica

Heráclito

El segundo emporio, tras Mileto, de la filosofía griega en Asia Menor es la ciudad de Efeso, patria de *Heráclito* (*ca.* 530-470 a. de n.e.). De origen aristocrático, Heráclito se alejó de la participación en el poder.

Para este filósofo, el punto de partida es el carácter transitorio, cambiante de todas las cosas existentes. Como los filósofos de Mileto entendía que todo lo existente surgió de una substancia material primigenia. Pero no es el "agua" de Tales, ni lo "infinito" de Anaximandro, ni el "aire" de Anaxímenes. La substancia primordial de la naturaleza es el "fuego". Esta elección de Heráclito no es casual: está condicionada no tanto por las representaciones astronómicas como por la opinión del filósofo acerca del carácter de la vida de la naturaleza. Según Heráclito, el mundo, o la naturaleza, se hallan en un proceso ininterrumpido de cambio y es justamente el fuego, entre todas las substancias naturales, la más susceptible de mutación. En un fragmento de su obra, Heráclito sostiene que "este

[4] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 504.

cosmos, que es el mismo para todos, no lo ha creado ningún dios ni ningún hombre, sino que fue siempre, es y será fuego eternamente vivo, que con orden regular se enciende y con orden regular se apaga".[5] Lenin juzga esta idea de Heráclito "excelente exposición de los principios del materialismo dialéctico" y llama a Heráclito uno de los fundadores de la dialéctica. Rasgo muy importante de la dialéctica ingenua de Heráclito es la idea del cambio constante de todas las cosas existentes y la pugna entre principios contrapuestos como causa de las mutaciones.

Para Heráclito, el mundo en su base sigue siendo fuego, a pesar de todas sus transformaciones. Proceden del fuego no sólo las cosas materiales corrientes, sino también el alma. El alma es material, lo menos húmedo, fuego seco. "Resplandor seco —dice— es la psiquis más sabia y mejor." Todas las cosas proceden del fuego por la necesidad mediante transformaciones consecutivas. El mundo es gobernado por el "logos", término éste que en el griego antiguo tenía muchas acepciones y que contiene también una representación ingenua de la ley, de la necesidad. En este sentido, Heráclito dice que ni aun el Sol puede quebrantar al "logos". Al extinguirse el "año grande", todas las cosas vuelven a ser "fuego". En los intermedios periódicos entre el estado ígneo inicial y final, la vida de la naturaleza es un caudal ininterrumpido de movimiento. El mundo no es inmovilidad, sino un proceso en el que cada cosa y cada propiedad cambia, pero no de un modo cualquiera, sino que pasa a ser su contraria: lo frío se convierte en cálido y viceversa; lo húmedo se torna seco y al revés. El propio Sol es nuevo cada instante. Sobre los que se sumergen en los mismos ríos fluyen siempre distintas aguas. En la vida humana, esta transformación de todo en su contrario no es una simple transición, sino *lucha*, guerra. Esta es universal, "el padre de todo, el rey de todo". En la pugna entre los contrarios se revela su identidad interna: "Los mortales son inmortales; los inmortales son mortales, pues que viven su muerte y mueren su vida." Mas hay que distinguir el propio orden de

---

[5] *Los materialistas de la Grecia Antigua*. Moscú, 1955. pág. 44.

transición de una contrariedad a otra: "El fuego vive con la muerte de la tierra; el aire vive con la muerte del fuego, el agua vive con la muerte del aire, la tierra [con la muerte] del agua."

Al pasar los contrarios del uno al otro subsiste la base idéntica para ambos. No es dicha transición de tal carácter que la nueva contrariedad no tenga nada de la de que procede. En este sentido Heráclito dice: "Dios es el día y la noche, el invierno y el verano, la guerra y la paz, la saciedad y el hambre." Esto significa que, en esas transiciones, "Dios" es su base única. Otro ejemplo: el camino recto y el curvo son contrarios, pero en esa contrariedad existe una base única. Heráclito polemiza ásperamente con los que no comprenden la identidad de los contrarios, censura a los que "no comprenden cómo lo diverso concuerda consigo mismo", es decir, no comprenden que esto es "la armonía que retorna [a sí misma]".

Como en el mundo todo está concatenado y como cada fenómeno pasa a ser su contrario, cada propiedad debe ser caracterizada no como aislada y, en su aislamiento, incondicionada, sino como propiedad relativa. Heráclito extrae de la vida de hombres y animales la prueba de esta relatividad de todas las propiedades: "Los asnos preferirían la paja al oro." Esto es, el valor del oro es relativo: sólo para los hombres posee el mayor. El mar es al mismo tiempo el agua más pura (para los peces) y más impura (para los hombres, porque es impotable). Heráclito extiende la doctrina de la relatividad de las propiedades a las propiedades estéticas y a las cualidades morales. Así, el más sabio de los hombres "parece comparado con Dios un simio: por el saber, por la belleza y por todo lo restante".

En los precursores de Héraclito no hallamos (excepción hecha de Jenófanes) reflexiones atinentes al problema del saber. Heráclito señala las dificultades que surgen ante el hombre en el camino del saber, la inagotabilidad del objeto de conocimiento. La naturaleza "ama esconderse", su conocimiento es arduo para el hombre. Hay que hacer esfuerzos para que el conocimiento pueda penetrar en la verdadera índole de las cosas. La base de la comunidad y autenticidad del conocimiento humano es el "logos", esto es, la unidad, la universalidad y la incuestionabilidad del orden mundial. El

pensar es común a todos los hombres, a todos les es dado conocerse a sí mismos y ser racionales. Mas a pesar de esa comunidad, los hombres, en su mayoría, divergen de la "ley" o de la "palabra", de la "razón" (del "logos") comunes. La causa de esta divergencia no reside en una imperfección de los sentidos, pues el conocimiento y el estudio se basan en la percepción. Los sentidos no proporcionan un saber veraz sólo a aquellos que poseen un alma tosca. Mas a quien no tiene un alma tosca, sus sentidos son capaces de darle un conocimiento fidedigno. Si el mundo se volviera humo, lo conoceríamos por el olfato. Con todo, los sentidos no pueden brindar un conocimiento pleno y definitivo de la naturaleza de las cosas. Unicamente el pensamiento nos proporciona ese saber. Gracias al pensamiento, los hombres que no tengan el alma tosca son capaces de llegar a un conocimiento veraz, que culmina el conocimiento logrado mediante los sentidos. La superioridad máxima del hombre es el pensamiento, que explica cada cosa a tono con su naturaleza, que escucha la naturaleza.

La posibilidad de conocer es común a todos, pero no en todos se torna conocimiento *verdadero*. Heráclito sostiene que los hombres, en su mayoría, ignoran lo universal y eterno; viven confiados en su propio discernimiento, sin prestar atención a la naturaleza de las cosas; no buscan el conocimiento mediante la investigación de los hechos con que diariamente topan; una cosa es saber mucho y otra tener entendimiento. El sabio, el "mejor" (en el sentido aristocrático de la palabra) no hace deducciones precipitadas respecto a las tareas más importantes y prefiere la gloria eterna a todo lo perecedero.

Heráclito contrapone su concepción del mundo a la de la mayoría de sus contemporáneos y conciudadanos. A estos últimos los denosta por haber expulsado a un tal Hermodoro, pues no quisieron soportar entre ellos al "mejor". Pero las opiniones aristocráticas se conjugan en Heráclito con las ideas progresistas. Así, impugna el derecho tradicional consuetudinario que defendían los aristócratas y le opone las leyes instauradas por el Estado. Las gentes —dice Heráclito— deben defender la ley como las murallas de su ciudad.

Los eleatas

En los siglos VI y V a. de n.e., los centros del desarrollo espiritual de Grecia se trasladan al Sur de Italia. En comparación con una gran ciudad industrial como era Mileto, los nuevos focos del pensamiento heleno tendían más a la agricultura y la vinicultura. No se busca con tanta perseverancia como en Oriente el conocimiento de la naturaleza y es mayor la influencia que ejercen sobre la filosofía las nuevas formas de la religión. En la propia filosofía penetran con más profundidad elementos de idealismo, de un pensamiento especulativo que desconfía de los testimonios de los sentidos. En la misma Elea, donde vivió durante su vejez Jenófanes, transcurre la actividad de *Parménides* (finales del siglo VI y comienzos del V a. de n.e.) y su discípulo Zenón. Puede ser que Parménides estuviera relacionado al principio con los pitagóricos, aunque más tarde combatió su doctrina. Destacó como autor de leyes que estuvieron vigentes largo tiempo en Elea.

La filosofía de Parménides está orientada contra la doctrina heraclitiana del movimiento universal y los cambios. Para este filósofo, el mundo es una esfera material en la que no hay vacío alguno y, por lo tanto, es imposible el movimiento, pues el espacio mundial está enteramente lleno. Toda idea —afirma Parménides— es siempre una idea concerniente a lo que hay. Por eso, el no ser o lo no existente no puede concebirse de ninguna manera como no existente, o sea, el no ser no es. De ahí que sean imposibles el surgimiento y la desaparición, puesto que presuponen la posibilidad del no ser, de la no existencia. De un espacio absolutamente lleno se colige que el mundo es uno y que no hay en él partes. Toda multiplicidad no es más que engaño de los sentidos, de lo cual, a juicio de Parménides, deriva la conclusión que da por imposible el movimiento, el surgimiento, la destrucción. Nada surge y nada se destruye. La idea del movimiento, del cambio, no es más que la "opinión de los mortales", es decir, explicaciones corrientes del mundo, y hay que hacer distinción entre ellas y la filosofía como doctrina de una verdad que no es perceptible a los sentidos.

De esta suerte, la caracterización metafísica parmenídea del

ser verdadero presupone desconfianza en el cuadro del mundo que los sentidos nos transmiten. En esto reside también la contraposición, idealista por su tendencia, del mundo real, perceptible, a la realidad inteligible. La doctrina de Parménides, a pesar de que en ella se encumbra el papel cognoscitivo del intelecto, concede vasta morada a las representaciones mitológicas. Según este filósofo, el eje del mundo es una Diosa (la Verdad o la Necesidad) que gobierna todos los movimientos celestes y que, antes de crear a los demás dioses, creó a Eros, dios del amor, que despierta en los mortales el deseo de unión.

La doctrina de Parménides no se correspondía con las opiniones corrientes a la sazón ni con las ideas filosóficas imperantes, cosa que por lo visto dio pie a múltiples y graves objeciones. *Zenón* (*ca* 490-430 a. de n.e.), discípulo de Parménides, esgrimió diversos argumentos en su defensa, y el método que empleó para ello permitió a Aristóteles (siglo IV a. de n.e.) ver en Zenón al fundador de la "dialéctica", término éste que entonces designaba el arte de discriminar la verdad a través del diálogo mediante la localización de las contradicciones en el juicio del adversario y la eliminación de las mismas. No era Zenón, empero, un dialéctico en el sentido actual, pues pretendía probar las tesis metafísicas de Parménides sobre la imposibilidad del movimiento, del surgimiento, etc. Con todo, su argumentación, que se basa en el análisis de las contradicciones encerradas en los conceptos de movimiento, multiplicidad, etc. conduce virtualmente a la dialéctica. Así, el admitir que existe *la multiplicidad* de las cosas impone la admisión de asertos contradictorios: de cada cosa hay que afirmar que es infinita por la magnitud y que carece de toda magnitud; y de la suma de las cosas hay que afirmar que es finita e infinita a la vez.

En sus célebres paradojas, *aporías*, Zenón intenta probar que la idea de que el movimiento es concebible lleva derechamente a varias contradicciones: partiendo de tal premisa no puede haber ningún movimiento de un punto a otro, sea de un cuerpo o de dos cuerpos separados por cierta distancia, sea un movimiento de puntos materiales o de cuerpos dotados de longitud. Tal movimiento no podría comenzar o, si comenzara, no podría terminar sobre una

distancia finita. En *la aporía* de Aquiles se trata de demostrar que Aquiles no podrá alcanzar a una tortuga si se da a ésta en una carrera una ventaja inicial. En *la aporía* de la flecha en vuelo se quiere probar que la flecha se halla cada instante en un punto determinado del espacio, ocupa un lugar igual a su longitud y, en consecuencia, no se mueve. Zenón afirma que, para que se moviera, debería hallarse cada instante en un lugar determinado y, al propio tiempo, no encontrarse en él. Mas esto es contradictorio y, congruentemente, imposible. *Las aporías* no plantean si el movimiento es perceptible por los sentidos, pues Zenón no lo dudaba ni por un instante. Lo que se plantea es si cabe concebir el movimiento admitiendo que el espacio en el cual se mueven los cuerpos está compuesto de múltiples partes y que el tiempo en que se efectúa el movimiento lo forman múltiples instantes. En tales casos resultarán contradicciones: Aquiles alcanza y no puede alcanzar a la tortuga, la flecha vuela y está en reposo a la vez, etc. Los argumentos de Zenón dieron un poderoso impulso al desarrollo de las matemáticas, de la lógica y, lo que es importante especialmente, a la dialéctica, ya que revelaron las contradicciones envueltas en los conceptos científicos fundamentales acerca del espacio, la multiplicidad y el movimiento y, de esta guisa, obligaron a buscar los procedimientos necesarios para eliminar las dificultades halladas.

3. El materialismo en la época de surgimiento de las democracias esclavistas

Empédocles

En el siglo V a. de n.e., además de Elea y las ciudades donde vivían los pitagóricos, hubo en el Sur de Italia otro foco del pensar filosófico: la ciudad siciliana de Agrigento, lugar de la actividad de *Empédocles*. A propósito de la vida de este pensador se cuentan, como de la vida de Pitágoras, más infundios que cosas ciertas. Empédocles fue célebre como filósofo, médico, fundador de una corriente en la medicina griega, físico y "fisiólogo".

En la elaboración de su doctrina, Empédocles se apoya en la idea parmenídea acerca de la eternidad, indestructibilidad e inmutabilidad del ser verdadero. Sin embargo, considera cierta la existencia de la multiplicidad de las cosas, las cuales tienen por base cuatro principios materiales heterogéneos: el fuego, el aire, el agua y la tierra. El "nacimiento" de las cosas no es sino la mezcla de estos principios eternamente subsistentes y no engendrados, "raíces de todas las cosas"; su "perecimiento" es la descomposición de las cosas en los principios constitutivos. En consecuencia, todo se halla en un proceso de mezcla y separación. Además de los cuatro principios materiales (elementales) existen dos fuerzas motrices materiales: *el amor* y *el odio*, cuya actividad explica el nacimiento de la multiplicidad de las cosas perceptibles por los sentidos.

En el desarrollo de las nociones astronómicas y físicas, Empédocles da un paso adelante respecto a Pitágoras y Parménides. Distingue con más exactitud que este último las estrellas fijas de los planetas en movimiento, y explica los eclipses por el paso de la Luna, un cuerpo oscuro, entre la Tierra y el Sol. Asombran la conjetura de Empédocles acerca de que la luz necesita tiempo para propagarse en el espacio y la afirmación de que la enorme velocidad de la luz es la razón de que no reparemos en lo que esa propagación dura. También son sumamente interesantes las opiniones biológicas de Empédocles, quien afirma, por ejemplo, que las plantas nacieron por autogeneración antes de nacer los animales. La multiplicidad de animales que existe en la actualidad se fue engendrando de modo gradual. En una primera fase no nacieron los animales, sino algunos órganos de los futuros animales. En una segunda fase, estos órganos, tras juntarse de modo casual, comenzaron a producir seres monstruosos, una mezcla de partes heterogéneas. Todos ellos perecieron porque sus partes eran totalmente desparejas. Sólo subsistieron aquellos seres cuyas partes resultaron por azar adecuadas recíprocamente. De ellos, en una tercera fase, se constituyó la multiplicidad de formas, que por su aspecto eran ya animales, aunque indiferenciados sexualmente. La diferenciación se produce en una cuarta fase, la del engendro. Mientras la doctrina empedocliana de las "cuatro raíces", el amor y el odio

lleva la impronta mitológica, su física, cosmología y biología son, en esencia, independientes de la religión.

Anaxágoras

Desde mediado el siglo V a. de n.e., Atenas pasa a ser el centro del pensamiento filosófico de la Grecia antigua. El encumbramiento económico y político de Atenas, que a principios del siglo V a. de n.e., encabeza el rechazo victorioso de la invasión persa, creó prontamente las premisas del futuro esplendor de las artes. En la época de Pericles, destacado estadista democrático aparece en Atenas la filosofía. Su primera figura descollante fue *Anaxágoras*, que Pericles introdujo en su círculo. Con el propósito de comprometer la autoridad de éste, los adversarios de la democracia esclavista combatieron a Anaxágoras, al que acusaban de ateo. El pretexto fue la aserción anaxagoriana de que el Sol es un cuerpo material, aserción en pugna con las ideas religiosas de los dirigentes de la democracia hostiles al libre pensamiento de los investigadores de la naturaleza. Anaxágoras fue condenado al exilio y se instaló en Lámpsaco (Asia Menor), donde falleció.

El propósito esencial de la filosofía anaxagoriana es conciliar la eternidad e indestructibilidad del ser verdadero, que los eleatas habían proclamado, con los cambios, el movimiento y la multiplicidad de que los sentidos nos dan razón. Para Anaxágoras, el Universo no es unidad ajena a la diversidad y a la multiplicidad. Forman el mundo un número infinito de gérmenes o semillas que se subdividen en partículas infinitas. En cada cosa hay una partícula de otra. Lo mismo que en los gérmenes hay pelos, uñas, tendones, arterias, nervios, huesos, en todas las demás cosas está presente lo otro: por ejemplo, en lo blanco, lo negro; en lo negro, lo blanco; en lo pesado, lo ligero; en lo ligero, lo pesado.

La vida del mundo, según Anaxágoras —de acuerdo en esto con Empédocles y Heráclito—, es un proceso. Por ello es imposible explicarla si no se parte más que de la existencia de las partículas y su divisibilidad. Además de las partículas es menester admitir la existencia de una fuerza, separada de ellas, que las pone en movimiento y produce el estado del mundo

que vemos en la actualidad. Anaxágoras llamó a esta fuerza mente, inteligencia (*nous*), si bien el *nous* de este pensador no es tanto una fuerza consciente de sus fines y que opera en congruencia con ellos como una causa mecánica que no engendra sino actuaciones mecánicas.

En el estado inicial del mundo, todas las cosas estaban confundidas y sin orden, menos el *nous*, que no estaba mezclado con nada y existía por sí mismo. Luego, el *nous*, es decir, la fuerza propulsora, rozó aquella mezcla y en ella surgió un movimiento rotatorio, a consecuencia del cual empezó a separarse lo antes mezclado: lo espeso y lo claro, lo cálido y lo frío, lo luminoso y lo oscuro, lo seco y lo húmedo. Así brotaron dos grandes separaciones: la del éter ígneo, materia cálida, luminosa y seca; y la del aire, materia más espesa, fría, oscura y húmeda. Más adelante se separaron por adensamiento las nubes; de éstas, el agua, y del agua, la tierra; de la tierra, las piedras. Según Anaxágoras, la Tierra es plana, tiene la forma de tambor y se sostiene en el aire. Los astros son piedras captadas por la rotación del éter. El Sol, una mole al rojo vivo más grande que el Peloponeso. En la naturaleza impera la necesidad. El "destino" no determina nada en el mundo y no es más que una palabra vacía. Los eclipses solares obedecen al tránsito de la Luna entre la Tierra y el Sol.

Las ideas astronómicas de Anaxágoras parecían a la mayoría de los atenienses no sólo impías, les parecían también demenciales. Agravaban esta impresión sus afirmaciones de que no se debían tomar al pie de la letra los mitos relatados por Homero, sino como el concepto de la nobleza y la justicia expuesto en un lenguaje figurado. Es genial Anaxágoras cuando explica la superioridad del hombre sobre los animales por el hecho de que aquél tiene manos. La doctrina materialista de Anaxágoras fue, de tal modo, una notable conquista tanto del pensamiento filosófico como científico-natural de su época.

En la doctrina de Empédocles y Anaxágoras adquiere el materialismo nuevos rasgos respecto al materialismo de las doctrinas jónicas de Tales, Anaximandro, Anaxímenes y Heráclito. En primer lugar racionaliza fuertemente las concepciones mitológicas relacionadas con las ideas filosóficas. El mito se convierte en mera forma poética de un concepto o bien en

alegoría exponente de una verdad científica o filosófica. El "amor" y el "odio" de Empédocles son antes fuerzas motrices que deidades míticas. En Anaxágoras es más visible este liberar de mitos a los conceptos filosóficos. En segundo lugar, cambia el concepto relativo al fundamento primordial. Para la mayoría de los milesios y para Heráclito es una de las materias que conocemos experimentalmente: agua, aire, fuego. Ya en Empédocles, las cuatro "raíces" (o elementos) de las cosas se componen de múltiples partículas, que son más importantes aún en la física de Anaxágoras, para el cual son ellas y no los elementos las que integran las cosas.

Las doctrinas de Empédocles y Anaxágoras referentes a las partículas prepararon el surgimiento del materialismo atomista de Leucipo y Demócrito, aunque a diferencia de los átomos de éste, las partículas de aquéllos se concebían como infinitamente divisibles.

4. El pensamiento filosófico en las democracias esclavistas desarrolladas.

La sofística (siglos V y IV a. de n.e.)

En el siglo V a. de n.e., en muchas ciudades de Grecia, el poder político de la antigua aristocracia y de la tiranía fue reemplazado por el de la democracia esclavista. El desarrollo de sus nuevas instituciones electas —los comicios y los tribunales—, que cumplían un importante papel en la lucha de clases y de los partidos de la población libre, impuso la necesidad de enseñar el arte de la elocuencia y la persuasión. Algunos de los hombres que más descollaron en este terreno —oradores, juristas, etc.— se volvieron maestros del saber político y de la retórica. Pero la fusión reinante entre la filosofía y las materias científicas y, de otro lado, la significación que aquélla tenía en el siglo V a. de n.e. entre las personas cultas dieron lugar a que estos nuevos pensadores no sólo enseñaran conocimientos políticos y Derecho, sino que los ligaran a las cuestiones generales de la filosofía y la cosmovi-

sión. Se comenzó a llamárseles sofistas, esto es, sabios, maestros de sabiduría. Más tarde, los escritores que atacaban el régimen democrático y sus instituciones hicieron blanco de su hostilidad a los nuevos maestros que preparaban a los jóvenes para las actividades políticas y judiciales y llamaron sofistas a los que en sus discursos no buscaban aclarar la verdad, sino probar un punto de vista preconcebido y, en ocasiones, formulado con conciencia de su falsedad.

Esta caracterización se basaba en que los nuevos maestros de filosofía habían empezado a extremar la idea de la relatividad de todo conocimiento. Por decirlo con palabras de Lenin, aplicaban subjetivamente la flexibilidad multilateral y universal de los conceptos, una flexibilidad que llega hasta la identidad de los contrarios[6]. El hecho de que los sofistas enseñasen por remuneración —muy elevada, a veces— también producía mala impresión en los adversarios de las innovaciones democráticas.

La corriente filosófica de los sofistas es heterogénea. El rasgo más característico de todos sus seguidores es la tesis que atribuye relatividad a todas las nociones, reglas éticas y valoraciones humanas. Protágoras, el más notable de los sofistas, la expresó con estas palabras: "El hombre es la medida de todas las cosas: de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son".

Suelen distinguirse dos grupos de estos pensadores: los "sofistas anteriores" y los "sofistas posteriores". Figuran en el primer grupo *Protágoras* (481-411 a. de n.e.), *Gorgias, Hipias* y *Pródicos.* La doctrina de Protágoras tiene por cimientos una reelaboración, en el espíritu del relativismo, de las ideas de Demócrito, Heráclito, Parménides y Empédocles. Protágoras fue materialista y admitía la fluencia de la materia y la relatividad de todas las percepciones. Para él, a cada afirmación se le puede oponer la afirmación contraria y tan convincente como ella.

Estaba en boga el razonamiento de Gorgias, a saber: 1) nada existe; 2) aunque hubiera un ser sería incognoscible; 3) aunque

[6] Véase V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel "Ciencia de la lógica"*. O. C., t. 29, pág. 99.



hubiese conocimiento del ser, sería incomunicable e inexplicable. Los sofistas del "grupo anterior" eran conocedores del Derecho. Protágoras escribió las leyes por las que se rigió la democracia de Thurii, colonia ateniense en el Sur de Italia, y fundamentó la idea de la igualdad de los hombres libres. Hipías señaló que toda ley humana es una coacción contra la naturaleza del hombre. Los "sofistas anteriores" intentaron investigar con sentido crítico las creencias religiosas. La obra de Protágoras *Acerca de los dioses*, públicamente quemada, fue el pretexto para obligar a su autor a salir de Atenas. Pródicos desarrolló las ideas de Anaxágoras y Demócrito e interpretó los personajes mitológicos como individualización de las fuerzas de la naturaleza.

Los "sofistas posteriores"

En las doctrinas de los "sofistas posteriores" (siglo IV a. de n.e.), de las cuales se tienen escasísimos datos, destacan sus ideas éticas y sociales. Así, *Licofrón* y *Alquídames* negaban la necesidad de las clases; el primero afirmaba que la nobleza es un infundio; el segundo, que la naturaleza no creó a nadie esclavo y que los hombres nacen libres. *Trasímaco* hizo extensiva la doctrina de la relatividad de los conocimientos a las normas socio-éticas y sostuvo que es justo lo que es útil al fuerte, que cada Estado implanta leyes útiles para él mismo: la democracia instaura leyes democráticas; la aristocracia, leyes aristocráticas, etc.

Aunque algunos sofistas fueron grandes pensadores, su relativismo les llevó frecuentemente a negar la cognoscibilidad de las cosas y al subjetivismo. Lenin señala que, por ejemplo, Gorgias sobre relativista, era escéptico. De ahí que los sofistas impulsaran no sólo la dialéctica, sino doctrinas carentes de principios, a veces nihilistas en un todo, que reciben el nombre de sofísticas.

5. La lucha entre el materialismo y el idealismo en la época de la crisis de la democracia esclavista ateniense

Sócrates

La propagación de las doctrinas sofísticas por los Estados griegos, entre ellos Atenas, levantó en contra tanto a los materialistas como a los idealistas objetivos. El primer pensador de gran talla que contribuyó al nacimiento de las doctrinas del idealismo objetivo fue el ateniense *Sócrates* (469-399 a. de n.e.). Escultor de profesión, Sócrates expuso en Atenas, en vísperas de la guerra del Peloponeso, una doctrina filosófica que pronto reuniría a su alrededor gran número de discípulos, parte de los cuales resultaron ser enemigos de la democracia esclavista ateniense. Esta circunstancia, así como la hostilidad del propio Sócrates a aquel régimen, le enfrentaron con los representantes de la democracia, que le hicieron comparecer ante la justicia. Sócrates fue acusado de corrupción de la juventud con el libre pensamiento religioso (negación de los viejos dioses y adoración de una nueva divinidad) y, por condena del tribunal, en mayo de 399 bebió la cicuta.

Como no escribió nada, su doctrina puede ser restaurada sólo mediante una confrontación crítica de lo que dijeron de él sus discípulos y contemporáneos Jenofonte, Platón y el poeta Aristófanes o autores posteriores bien informados, ante todo Aristóteles. Sócrates producía enorme impresión por la lógica de su discurso, la ironía, el arte de descubrir las contradicciones en los conceptos de sus interlocutores y de desmembrar el problema debatido. Contemporáneo de los sofistas, se valió de algunos de sus procedimientos: exponía su doctrina en forma de discusión o plática, y en ella hay ciertos rasgos de escepticismo, aunque se opuso a los sofistas.

Para Sócrates, la filosofía no es una explicación especulativa de la naturaleza, sino doctrina de cómo se debe vivir. Por ello se opone a los primeros físicos, condena el estudio empírico de la

naturaleza y minimiza el valor cognoscitivo de los sentidos. El hombre puede saber sólo lo que está en su poder. Mas no están en su poder la naturaleza externa, el mundo, sino el alma. De ahí que únicamente de ella pueda tener el hombre un conocimiento verdadero. La función principal del saber es el autoconocimiento: "Conócete a tí mismo." Saber es revelar lo general (o lo único) de toda una serie de cosas (o de sus notas). De esta suerte el saber es formar el concepto del objeto y se logra mediante la definición de ese concepto. Esta definición tiene particular importancia en la ética. Sócrates nos dice que no sólo cada acto ha de tener su finalidad, sino, además, que debe existir un objetivo general y supremo al que se subordinan todos los objetivos particulares, y que constituye la felicidad suprema absoluta. Esta idea aparta radicalmente la doctrina socrática del relativismo extremado de los sofistas.

Sócrates identifica en su ética la virtud con el saber. El hombre se conduce según y como entienda el valor y el bien: si sabe que puede hacer algo mejor, no hay hombre que lo haga peor. Sócrates reduce, pues, toda mala acción a simple ignorancia o extravío; la rectitud, a saber perfecto. Este racionalismo ético de Sócrates sorprendía ya a los antiguos. Aristóteles señala que Sócrates había convertido las virtudes en conceptos, en ciencias o en conocimientos especiales. Por lo tanto, la filosofía de Sócrates es, en su tendencia fundamental, idealista. Idealismo que se manifiesta particularmente en la renuncia a conocer el mundo exterior, objetivo, en el imperativo del autoconocimiento y en un racionalismo ético extremo. Las proposiciones esenciales de Sócrates fueron desarrolladas por las escuelas socráticas (los megáricos, los élico-erétricos, los cínicos y los cirenaicos). El más eminente de los continuadores de Sócrates fue Platón.

Los cínicos

El nombre de esta escuela procede de Can, remoquete jocoso que se dio a uno de sus miembros. Su fundador es *Antístenes* (segunda mitad del siglo V y primera mitad del siglo IV a. de n.e.), que primero fue discípulo de los sofistas y luego se unió a Sócrates. Lo principal en la doctrina antisteniana es la

negación de la realidad de lo general. No existen sino cosas individualizadas. El concepto no es más que el término explicativo de lo que la cosa es. Por ello es imposible aplicar conceptos generales a objetos concretos: sobre cada cosa no puede formularse más que un juicio de identidad, como "el caballo es el caballo", "la mesa es la mesa", etc. La doctrina de las formas o "especies" inteligibles es inconsistente, ya que los sentidos perciben sólo un ejemplar de la "especie", mas no la propia "especie".

Para los cínicos, la sabiduría no consiste en el saber teórico, que no es accesible al hombre, sino únicamente en el conocimiento del bien. El bien verdadero puede alcanzarse cuando se alcanza la autosuficiencia, y el objetivo de una vida virtuosa no puede ser sino la tranquilidad; ésta se basa en la renuncia a todo lo que hace del hombre un ser dependiente: los bienes de fortuna, los placeres, los convencionalismos. De ahí el ascetismo de los cínicos, el ideal de una sencillez rayana en un estado precultural, el desprecio de las necesidades humanas, fuera de las básicas, la mofa de todos los convencionalismos y los prejuicios religiosos, la prédica de la naturalidad en todo y de la libertad individual sin restricciones.

Los cirenaicos

La escuela cirenaica es fundada por *Arìstipo*, oriundo de la ciudad africana de Cirene. Igual que los cínicos, Arìstipo parte de que el objeto del saber no puede ser más que el logro del bien. Este filósofo reduce el saber a la impresión sensible; como nuestras percepciones no comunican las propiedades de las cosas, sino únicamente nuestros propios estados, rigurosamente individuales, el criterio del bien será sólo el placer o el sufrimiento que experimentamos en el acto de la percepción. El placer no es cosa del pasado ni del futuro, sino del presente. Sólo un instante de placer tiene valor y debe ser objeto de apetencia. Como quiera que no nos pertenecen ni el pasado ni el futuro, carecen de todo sentido el arrepentimiento, la esperanza, el temor al porvenir. El objetivo de la vida es el placer inmediato. El procedimiento para lograr la felicidad debe ser una libertad que nos dote de fuerza para renunciar a

un placer inalcanzable o que pueda ser causa de dolor. Por ello el filósofo debe estar dispuesto a aprovechar el placer si las circunstancias lo permiten y a renunciar a él con ánimo ligero y despreocupado. De las doctrinas de Arìstipo dedujo su seguidor *Teodoro* la negación de la existencia de los dioses y la no obligatoriedad para el sabio de acatar las reglas éticas.

Son escasas las noticias existentes sobre las escuelas socráticas aparecidas tras la muerte de Sócrates: la de los megáricos y la de los élico-erétricos. La escuela megárica fundada por *Euclides* (¡no confundir con el matemático Euclides!), nacido en Megara, quería demostrar que únicamente lo general comprendido a través de conceptos es el objeto del saber. Lo general coincide con el bien y es invariable por su naturaleza. Son imposibles el mundo sensible, el surgimiento, la desaparición, el movimiento y el cambio que nos comunican nuestros sentidos. La tesis básica de esta escuela es idealista, ya que los megáricos entienden por "general" unas "especies incorpóreas" (*asōmata eidē*). Para fundamentar sus tesis idearon los megáricos multitud de argumentos en los que se aproximaron a algunos importantes problemas de la lógica.

La escuela de los élico-erétricos fundada por *Fedón* de Elis es afín a la de los megáricos y no añadió ideas originales a la doctrina de éstos. Sustentó la unidad de la valentía y el bien.

El materialismo atomista de Demócrito

En el siglo V a. de n.e. surge una nueva forma de materialismo, el materialismo atomista, que tiene a Demócrito por su más ilustre representante.

Tras Zenón, que había establecido que la hipótesis de la divisibilidad infinita de las cosas, del espacio y el tiempo desembocaba en contradicciones y aporías insalvables, todo intento de volver a fundamentar la realidad de lo múltiple, la división de las cosas y la movilidad de las mismas debía tener en cuenta estos resultados de la crítica eleata, y no sólo para los fines de *la filosofía*, sino también para la defensa y la fundamentación de *las matemáticas*. La doctrina de Anaxágoras respecto a la materia negaba la existencia del vacío en el

mundo, mas esta negación no eliminaba las contradicciones, ya que al presuponer la divisibilidad infinita de los corpúsculos de la materia, Anaxágoras no pudo superar las dificultades señaladas por Zenón.

Un intento genial de superarlas fue la doctrina de los atomistas que, como Anaxágoras, partían de la existencia de una mutiplicidad infinita de corpúsculos, pero que, a diferencia de aquél, 1) admitían la existencia del vacío, en el cual ocurre el movimiento de tales partículas, y 2) negaban a éstas una divisibilidad infinita y las consideraban "átomos" impenetrables ("indivisibles"). Conforme a esta hipótesis, cada cosa, como es el conjunto de un número extraordinario (pero no infinito) de átomos —sumamente pequeños, pero cuya indivisibilidad les impide transformarse en nada— no puede ya juzgarse, como lo hacía Zenón, infinitamente grande y, a la vez, carente de todo volumen. Así fue resuelta la crisis, peligrosa para el saber, suscitada por la crítica de Zenón, que antes de los atomistas parecía incontenible y que los sofistas habían proseguido y agravado. La salida del atolladero en que se encontraba la ciencia consintió a Demócrito edificar una doctrina materialista grandiosa por la copia de problemas filosóficos y científicos que abarcó.

El fundador del atomismo griego fue *Leucipo*, oriundo por lo visto de Mileto, que expuso el supuesto esencial del materialismo atomista, según el cual todas las cosas se componen de partículas (átomos) diminutas, simples e indivisibles, y de vacío.

Continuador de la doctrina de Leucipo fue el máximo representante del materialismo griego antiguo, *Demócrito* (*ca.* 460 y comienzos del siglo IV a. de n.e.), nacido en Abdera (Tracia), ciudad que en el siglo V a. de n.e. se había destacado entre las polis democráticas gracias, en medida considerable, a su ventajosa situación en las vías comerciales entre Grecia y Persia. Hijo de un rico abderita, sintióse atraído desde muy temprana edad por los asuntos científicos y, después del fallecimiento de su padre, realizó varios viajes por países de Oriente. La lista de obras de Demócrito que se conserva contiene un número impresionante de cuestiones relativas a la filosofía, la lógica, la psicología, la ética, la política, la

pedagogía, la teoría del arte, la lingüística, las matemáticas, la física y la cosmología.

El supuesto cardinal del sistema atomista democritiano es la existencia del vacío y los átomos que, con sus combinaciones infinitamente diversas, forman todos los cuerpos. A diferencia de los eleatas, Demócrito, lejos de negar el cuadro de la diversidad cualitativa de la realidad transmitido por nuestros sentidos, trata de expricarlo partiendo del principio por él formulado. Para lograr tal explicación sostiene que los átomos se diferencian entre sí por su *figura, orden,* y *posición.* Estas diferencias primordiales son la base de todas las diferencias observables. En consecuencia, ninguna de ellas es incausada. El reconocimiento, pues, de la causalidad universal dimana derechamente del atomismo. Por ello Demócrito niega la casualidad y, a la vez, la admite: la niega en el sentido de incausalidad, pues nada puede acontecer sin causa; la admite en el sentido de contrapuesto a la finalidad, pues nada surge ni acontece en la naturaleza para realizar un propósito determinado. En este orden de cosas, todo acaecer es casual.

Demócrito hace extensivo el atomismo a la teoría de la vida y el alma. Como los materialistas anteriores explica que el origen de los organismos está en condiciones físicas diversas, pero rechaza todo finalismo. La vida y la muerte de los organismos consiste en la unión y disgregación de los átomos, la base de los impulsos vitales son unos átomos especiales: redondos, lisos y sumamente pequeños. En este mismo principio descansa la psicología: el alma está compuesta de átomos de fuego y es una combinación transitoria de éstos. Demócrito niega la inmortalidad del alma. La doctrina democritiana referente al alma atacaba de raíz las ideas religiosas corrientes. Si el alma era mortal no existía un mundo de ultratumba. Se despojaba a los dioses de propiedades sobrenaturales y se les convertía en imágenes que, eso sí, superaban inconmensurablemente al hombre por la talla, la fuerza, la belleza y la longevidad, pero no eran taumatúrgicos ni eternos.

La doctrina democritiana del conocimiento

La doctrina materialista democritiana del conocer se corresponde con la doctrina materialista del ser. Demócrito entiende que las percepciones son el principio y la base del conocer. En ellas ve no sólo imágenes de las cosas materiales engendradas por la acción de estas cosas sobre nuestros sentidos, sino una suerte de copia de las mismas transferidas al cuerpo del hombre e infiltradas en él a través de los sentidos. Estas copias son también materiales. Se extrañan de las propias cosas, discurren por doquier en el espacio vacío y llegadas a nuestros órganos penetran en ellos a través de los poros. Si éstos se ajustan por el tamaño y la forma a las imágenes de las cosas que penetran por ellos, las tales imágenes se corresponderán en la percepción con las propias cosas. Las percepciones justamente constituyen la base del saber. Mas el conocimiento no puede ser reducido por entero a la percepción. Esta es una fuente imprescindible del conocimiento, pero es insuficiente. Hay objetos y propiedades de objetos que por su escaso volumen no son perceptibles a los sentidos. Estas propiedades de las cosas sólo son inteligibles a través de la mente, y este modo de conocer puede ser también fidedigno. Así, no vemos, no oímos, no tactamos directamente ni el vacío ni los átomos que componen todos los cuerpos. Pero a través de la mente nos persuadimos de su existencia fidedigna.

El examen mental, que es más sutil, no sólo descubre por analogía lo invisible y lo imperceptible, sino que complementa y enmienda los juicios iniciales que sobre las cosas nos hemos formado a través de la percepción y que no son suficientemente precisos y fieles. El apoyo último del saber, empero, son las percepciones, y todo cuanto la mente da al conocimiento lo debe en definitiva a los sentidos.

Demócrito establece una diferencia entre lo que existe "en la opinión" y lo que existe en la realidad. Dice: "[Sólo] en la opinión común existe lo dulce; en la opinión, lo amargo; en la opinión, lo cálido; en la opinión, lo frío; en la opinión, el color; pero en la realidad [existen sólo] los átomos y el vacío."[7]

---

[7] *Los materialistas de la Grecia Antigua*, pág. 76.

Elabora su *lógica* en estrecha trabazón con la gnoseología. Al parecer, en sus estudios sobre esta materia se examinaban ya los conceptos, la composición de los juicios y cuestiones relativas a la fundamentación de las conclusiones inductivas basadas en la investigación de la naturaleza. Se sabe que Demócrito hizo objeciones a las demostraciones especulativas que no se basaran en datos de la experiencia. El propio Demócrito utilizó ampliamente en sus estudios la analogía y la hipótesis. Más tarde, en la escuela de Epicuro, que prosiguió la tradición del materialismo democritiano, la lógica se trató como lógica inductiva.

Opiniones acerca de la sociedad

Demócrito revela vivo interés por el conocimiento de los fenómenos sociales. La política es para él arte de suma importancia, a la que incumbe satisfacer los intereses comunes de los ciudadanos libres de la democracia esclavista. En los fragmentos llegados hasta nosotros, Demócrito comparece como un activo adepto de dicha democracia. "Es preferible la pobreza en una democracia —dice— al llamado bienestar bajo los reyes, de la misma manera que la libertad es mejor que la esclavitud."[8] Un importante lugar en las concepciones de Demócrito lo ocupan los problemas de la división del trabajo, la actividad laboral, el Estado, etc. El Abderita defendió la necesidad de una subordinación total de los intereses individuales a los del Estado, idea característica de la clase esclavista de Grecia. En punto al origen de las instituciones sociales dice que, al principio, los hombres vivían, como animales, de los productos que la naturaleza les brindaba. La penuria fue la maestra del hombre, y, bajo su influencia, "las manos, la inteligencia y el ingenio del hombre" crearon más tarde la sociedad: la vivienda, el vestido, las herramientas, etc.

El ideal de Demócrito es una vida regida por la ley y el orden generales, una vida de bienestar y templanza. Es para él importantísima condición de la vida social *la división del trabajo,*

[8] Ibídem, pág. 168.



cuyos resultados valora con la óptica de la clase *esclavista*. Las concepciones éticas de Demócrito se asientan en la idea de que el goce racional de la vida consiste en un estado jovial y tranquilo del alma condicionado por la concordia con la naturaleza, el cumplimiento del deber, la medida en todo, la audacia del espíritu y el denuedo en el pensar. La aptitud de llegar a tal estado lo proporciona *el aprendizaje*, que Demócrito no disocia de la enseñanza y sin el cual son imposibles el arte y la sabiduría.

La doctrina de Demócrito supuso un formidable progreso del materialismo griego. De la orientación materialista en la historia de la filosofía decía Lenin que era la "línea de Demócrito", con lo que subrayaba que el Abderita había elaborado la filosofía materialista de modo profundo, relevante y persuasivo. Marx y Engels llamaron a Demócrito "investigador empírico de la naturaleza y primera cabeza enciclopédica entre los griegos"[9].

En la teoría atomista de la estructura de la materia descansó la trayectoria posterior de las ciencias naturales teóricas; la física no abandonó la idea de la indivisibilidad del átomo hasta los umbrales del siglo XX, cuando dispuso de potentes medios experimentales. En el ejemplo de Demócrito se advierte con particular realce el enraizado nexo de la filosofía materialista con las ciencias naturales y su significación para éstas. La filosofía materialista de Demócrito adelantó problemas cuya solución sería importantísima tarea del desarrollo de las ciencias naturales y la filosofía. No sorprende por ello que, incluso en los siglos XIX y XX, arremetan contra ella los idealistas, que, según dice Lenin, combaten a Demócrito "como a un enemigo viviente, lo que *ilustra a maravilla el partidismo de la filosofía*..."[10]

El idealismo objetivo de Platón

Hasta las postrimerías del siglo V a. de n.e., el materialismo primaba entre las doctrinas filosóficas griegas. Las tendencias

[9] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 3, pág. 126.
[10] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo*. *O. C.*, t. 18, pág. 376.

idealistas patentes en algunas de ellas, por ejemplo, la contraposición eleática de la verdad cierta averiguada por *la mente* a la incierta *opinión*, aún no se habían configurado en un sistema de un modo consciente.

En *Platón* (427-347 a. de n.e.) aparece por primera vez el idealismo griego como *concepción del mundo* opuesta al materialismo. Desde este momento forman ya el materialismo y el idealismo una contraposición plenamente delimitada, las dos corrientes fundamentales en el desarrollo del pensamiento filosófico griego y de toda la filosofía posterior. En este sentido hablaba Lenin de la contraposición capital entre la "línea de Demócrito" y la "línea de Platón", del campo materialista y del idealista en la historia de la filosofía.

Hijo de un ciudadano de noble alcurnia, Platón fue enemigo durante toda su vida de la democracia ateniense. El desarrollo de la filosofía le llevó a la escuela de Sócrates. Importante etapa en la formación de su filosofía fue su estancia en las ciudades del Sur de Italia y Sicilia, donde prosiguió el estudio de los eleatas y los pitagóricos y donde hizo un desafortunado intento de intervenir en la vida política de Siracusa. De retorno en Atenas (*ca.* 387 a. de n.e.), fundó la Academia. Han llegado hasta nosotros un conjunto de obras filosóficas adjudicado a Platón y un libro de cartas.

Por lo visto comenzó su labor literaria escribiendo pequeños diálogos dedicados a las categorías éticas; en el período de madurez escribió, con cierto intervalo, *La República*. Entre sus obras posteriores figuran diálogos, que revelan la afinidad de Platón a los pitagóricos, y un extenso diálogo llamado *Las Leyes*. La doctrina filosófica platónica abarca múltiples cuestiones: el ser, el Universo y su origen, el alma y el conocimiento, incluido el matemático, la sociedad, la división del trabajo, la educación, el arte, etc.

Según Platón, el mundo de las cosas sensibles no es el mundo auténticamente existente: las cosas sensibles nacen y perecen ininterrumpidamente, cambian y se mueven y en ellas no hay nada consistente y cierto. La auténtica esencia de las cosas sensibles, sus causas son formas incorpóreas suprasensibles inteligibles, que Platón denomina géneros (*eidos*) o, rara vez, ideas. A cada clase de objetos sensibles corresponde en el

mundo incorpóreo, suprasensible, cierto "género" o "idea". Con respecto a las cosas sensibles, los "géneros" ("ideas") son a la vez sus *causas* y *los modelos* de esas mismas cosas, *los fines* a que aspiran los seres del mundo sensible y *los conceptos*, acerca de la base común de las cosas de cada clase. Ahora bien, según Platón, la sola existencia de los "géneros" o "ideas" es insuficiente para explicar las cosas del mundo sensible. Como estas cosas son transitorias, cambiantes, han de estar condicionadas no sólo por el ser, sino también por el "no ser". El filósofo identifica este "no ser" con la "materia", que es campo de un movimiento ininterrumpido, de surgimiento y cambio. La "materia" acoge en si los "géneros" y convierte cada "género" en gran número de cosas sensibles singularizadas entre ellas por el lugar que ocupan en el espacio.

Mientras los atomistas consideraban los átomos entes corpóreos y equiparaban el no ser al vacío, para Platón el no ser es la "materia" y el ser, los géneros incorpóreos. De esta suerte, la doctrina de Platón es un *idealismo objetivo*, toda vez que para este filósofo la materia proviene de los "géneros" inmateriales y anteriores a ella, o de "ideas" existentes fuera e independientemente de la conciencia. Esta comprensión del ser y el no ser constituye la base de la doctrina platónica atinente al mundo sensible, el cual es en ella un algo entre el reino de los "géneros" ("ideas") incorpóreos y el reino del "no ser" o de la "materia". Todo lo que del ser hay en las cosas sensibles lo dan los "géneros", como causas y modelos de ellas. Mas como las cosas sensibles son transitorias tenemos en ello la prueba de que están vinculadas al no ser, a la "materia".

El mundo de los "géneros" o "ideas" forma un sistema parecido a una pirámide; en la cima de esta pirámide se encuentra la "idea" del Bien, la cual condiciona la cognoscibilidad, la existencia de objetos y de ella reciben éstos su esencia. Esta proposición acerca de la "idea" del Bien confiere al idealismo de Platón un carácter teleológico, es decir, el carácter de una doctrina *finalista*, toda vez que juzga el Bien no sólo la causa suprema del ser, sino también la finalidad. Los "géneros" son eternos, no surgen ni perecen, son inmutables, idénticos, no dependen de las circunstancias de espacio y tiempo. Por el contrario, el mundo de las cosas sensibles es un

mundo en eterno surgimiento y destrucción, movimiento y cambio; todas las cosas sensibles y todas sus propiedades son relativas, transitorias, fluidas y limitadas por las circunstancias de espacio y tiempo.

La diferencia de estas esferas del *ser* corresponde, según Platón, a la diferencia de las clases de *conocimiento*. El conocimiento es reminiscencia. Antes de instalarse en su envoltura corporal, el alma contemplaba en el cielo el ser verdadero. Al unirse en la Tierra con el cuerpo olvida lo que sabía antes de caer a la Tierra. Mas también ahora conserva en su profundidad la reminiscencia de lo que contemplara. Las percepciones de los objetos materiales hacen recordar al alma el saber, las "ideas" olvidadas.

Esta doctrina del saber como reminiscencia sería más tarde el punto de partida del apriorismo idealista, según el cual son inherentes a nuestra mente ciertas formas y ciertas verdades, que el alma posee de una manera innata y que no dependen de la práctica. Los "géneros" o "ideas" son conocidos por medio del pensar *intuitivo*, que es independiente de la percepción del mundo exterior, mientras que las cosas sensibles se reflejan en opiniones (parcialmente, en la imaginación), que no son un conocimiento verdadero. Un intermedio entre la opinión y el conocer auténtico lo ocupan los objetos matemáticos, que son inteligibles mediante la "reflexión": los objetos del saber matemático tienen cierta afinidad con las cosas sensibles y con los "géneros" o "ideas". Aunque en la teoría de las "ideas", Platón, tras los eleatas, define el ser verdadero como lo indéntico y lo invariable, en los diálogos *El sofista* y *Parménides* concluye que las especies supremas de la realidad —el ser, el movimiento, el reposo, la identidad y el cambio— pueden concebirse sólo de modo que cada uno de ellos es y no es, es igual a sí mismo y no igual, idéntico a sí mismo y deviene en su "otro". Por ejemplo, el ser considerado como tal es único, eterno, idéntico, invariable, inmóvil. Pero considerado en las relaciones con su "otro" contiene en sí la diferencia, es cambiante y móvil. Por ello el ser contine en sí contradicciones: es único y múltiple, eterno y transitivo, invariable y variable, está en movimiento y en reposo.

Según Platón, las contradicciones pueden combinarse sólo

para formar una opinión, que surge en la parte inferior del alma. Con todo, la contradicción es trámite indispensable para suscitar en el alma la meditación. El arte de despertar la meditación a través de la exteriorización de las contradicciones ocultas en las representaciones corrientes u opiniones es, a juicio de Platón, el arte de la "dialéctica".

En la doctrina cosmológica, Platón, influenciado evidentemente por los pitagóricos, sostiene que los elementos últimos de todas las cosas son triángulos indivisibles o átomos geométricos incorpóreos. El eje de la cosmología platónica es la doctrina mística de un alma del mundo y de la reencarnación de las almas. El alma humana es independiente del cuerpo e inmortal, dice Platón. Cuanto más permanece en el reino de las ideas (antes de instalarse en la Tierra) más sabe el individuo en el cual se instala. El alma se compone de tres partes: la parte inteligible (sede de la razón), creada por el propio demiurgo; la parte irascible (sede del valor) y la parte sensitiva (sede de las pasiones), creadas éstas por los dioses inferiores. Sólo una educación apropiada permite al alma como razón guiar al alma como valor y como apetito.

Puesto que la mayoría de los hombres, afirma Platón, no pueden aproximarse con sus solos esfuerzos a la perfección, se hacen necesarios el Estado y las leyes. El Estado se erige sobre la división del trabajo entre las categorías de ciudadanos libres, que proporciona el cumplimiento por cada una de éstas de su especial actividad en la forma mejor y más provechosa para la sociedad (para los esclavistas, en puridad). Según Engels, Platón hizo una genial definición de la división del trabajo "como base natural de la ciudad (que, como se sabe, para los griegos era sinónimo de Estado)" [11].

Marx aclaró que la república de Platón, con su división del trabajo como "principio normativo del Estado", "no es más que la idealización ateniense del régimen egipcio de castas" [12]. En la doctrina de la división de los ciudadanos en categorías dentro del Estado perfecto, Platón se guía por su clasificación de las partes del alma. A la parte inteligible del alma debe

[11] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 239.
[12] Ibídem, t. 23, pág. 379.

corresponder la categoría de los gobernantes filósofos: a la parte irascible, la de los guerreros educados en una disciplina imprescindible para defender al Estado contra las insurrecciones populares internas y las agresiones externas; a la parte sensitiva, la de los artesanos perfectamente preparados para el cumplimiento de su oficio. Cada categoría debe limitarse a cumplir sus deberes y abstenerse de toda injerencia en las funciones de las demás.

Como la propiedad privada y la familia eran para Platón fuente de intereses contrapuestos y atentatorios de la unidad de la sociedad, en su proyecto del Estado ideal expuso un plan de convivencia basada en la privación —para gobernantes y guerreros— de la propiedad personal, así como la doctrina de la comunidad de las esposas y la educación de los niños por el Estado. Pese a las afirmaciones de algunos historiadores burgueses, la utopía social de Platón no tiene nada que ver con el comunismo. Platón enfoca exclusivamente desde el ángulo de la clase explotadora la negación de la propiedad personal y la distribución de los productos.

La doctrina de Platón ejerció enorme influencia sobre todo el posterior desarrollo del pensamiento filosófico, en particular el de signo idealista. Lenin subrayó que las formas posteriores más desarrolladas del idealismo se identificaron esencialmente en sus puntos de partida con la doctrina de Platón.

Aristóteles

Entre los discípulos de Platón descuella el genial pensador *Aristóteles* (384-322 a. de n.e.), que creó una doctrina filosófica autónoma, una de las más eminentes filosofías de la antigüedad griega. Nacido en Estagira (Macedonia), terminó sus estudios en la Academia de Platón, donde ya, de discípulo de éste se convirtió en pensador con personalidad propia. Después de la muerte de Platón, pasó a Asia Menor (Assos), luego a Mitilene (Lesbos) y, desde 343 a. de n.e., estuvo en la corte del rey Filipo de Macedonia, donde fue preceptor de su hijo, el que sería Alejandro Magno. Los años de vida de Aristóteles coinciden con el creciente debilitamiento de la democracia en Atenas y las demás ciudades griegas, el encumbramiento de

Macedonia y el comienzo de la política conquistadora de los reyes macedónicos, tendente, en primer término, a dominar Grecia. Por entonces aparece en Atenas un partido promacedónico, al que por lo visto se une Aristóteles. En 335, de retorno en Atenas, funda su escuela en el gimnasio (lugar de pláticas filosóficas) unido al templo de Apolo de Liceo (por donde a esta escuela se la llama *Liceo* de Aristóteles). Desde 335 a 323 dirige en ella vastos estudios para la sistematización de los conocimientos filosóficos y científicos y la instauración de nuevas disciplinas, entre las cuales ocupa la lógica el primer lugar. Al morir Alejandro Magno surge en Grecia el movimiento antimacedónico, y Aristóteles, dadas sus relaciones, se ve obligado a abandonar Atenas y en 323 se retira a Calcis de Eubea, donde fallece.

No todos los escritos de Aristóteles han llegado hasta nosotros ni todos los llegados son del propio pensador. No disponemos de sus primeras obras, escritas en forma de diálogo. Las que se conocen, tratados tan importantes como *Metafísica*, son, por lo visto, compendios escritos por alumnos del Liceo en diversos cursos de Aristóteles. Son también muy importantes para comprender la doctrina aristotélica obras suyas como *El alma, Física, Las categorías.* La doctrina filosófica del Estagirita se forma en estrecha trabazón con las ciencias naturales y los estudios socio-políticos que realizan el propio Aristóteles y sus discípulos del Liceo. Interesan al Estagirita la lógica, la psicología, la teoría del conocimiento, las doctrinas del ser, la cosmología, la física, la zoología, la economía política, la política, la ética, la pedagogía, la retórica, la estética. En el estudio de los diversos problemas polemiza con los puntos de vista expuestos en obras anteriores o contemporáneas suyas. Discute y critica diversos postulados de Platón, de los atomistas, de los pitagóricos, de los primeros materialistas. Estos proemios críticos y polémicos son en muchos casos una fuente inapreciable de noticias sobre las citadas doctrinas filosóficas.

Crítica de la teoría platónica de las "ideas". La lógica

La doctrina de Aristóteles se inserta en el idealismo objetivo, aunque no consecuente, e incluye en sí varias

proposiciones en esencia materialistas. Es una doctrina que se configura como resultado de la crítica de la teoría platónica de las ideas. Aristóteles se propone demostrar la endeblez de la hipótesis platónica acerca de la "idea" partiendo de las siguientes consideraciones: 1. Las "ideas" de Platón son simples copias o duplicados de las cosas sensibles y no difieren de éstas por su contenido. En rigor, el "género" o la "idea" del hombre no se distingue de los rasgos generales propios de cada hombre por separado. 2. Toda vez que Platón separa el mundo de las "ideas" del mundo de las cosas, las "ideas" no pueden dar nada a la existencia de las cosas. Y aunque Platón afirma que las cosas "participan" de las "ideas", esta "participación", como la "imitación" pitagórica, es pura metáfora. La doctrina platónica no puede aclarar la relación que las "ideas" tienen con las cosas porque, además, Platón niega a las "ideas" la aptitud de ser directamente esencia de las cosas. 3. Al afirmar que unas "ideas" se relacionan con otras "ideas" como lo universal se relaciona con lo particular y al considerar la "idea" como esencia del ser de la cosa, Platón incurre en contradicción: desde ese punto de vista, cada "idea" es, al propio tiempo, esencia (puesto que como idea general está presente en otra menos general) y no esencia (puesto que, a su vez, participa de una "idea" más general que se halla por encima y es su esencia). 4. La doctrina platónica, por la cual las "ideas" existen con independencia de las cosas del mundo sensible, lleva a una conclusión absurda: como entre las "ideas" y las cosas sensibles media semejanza y como, según Platón, debe existir una "idea" para todo lo semejante, tenemos que, además de la "idea", por ejemplo, de "hombre", y además de las cosas correspondientes a esa "idea" debe existir la "idea" de la semejanza que hay entre ellas. Sigamos: para esta nueva "idea" de hombre y para la primera "idea" sotopuesta y sus cosas debe existir otra "idea", la tercera, y así hasta el infinito. 5. Al instalar las "ideas" en el mundo de las esencias eternas, un mundo distinto del cambiante mundo sensible, Platón se privó de toda posibilidad de aclarar los hechos del nacimiento, la muerte y el movimiento. 6. Platón aproxima su teoría de las "ideas" a las conjeturas sobre las causas de todo lo que surge y dice que todas estas conjeturas se remontan a una base única,

pero ya no conjeturada: la idea del "Bien". Esto, empero, contradice la existencia de conceptos que no pueden ser elevados a un único concepto superior.

"La crítica de Aristóteles a las "ideas" de Platón —escribió Lenin— es una crítica del *idealismo como idealismo en general...*"[13] Ahora bien, el propio Aristóteles no llega tras esta crítica a negar la tesis idealista sobre la existencia de causas inmateriales de las cosas sensibles. Según Aristóteles, cada cosa es la unidad de la "materia" y la "forma". La forma es inmaterial, pero no es un ente del más allá que penetre desde fuera en la materia. Así, una esfera de bronce es la unidad de la materia —el bronce— y la forma —la esfera— que el obrador ha conferido al bronce, pero en la esfera realmente existente constituye un todo con la materia.

Aristóteles no considera absoluta la contrariedad entre "forma" y "materia". El bronce es "materia" respecto a la esfera moldeada con él, mas ese mismo bronce es "forma" respecto de los elementos físicos cuya unión, a juicio del Estagirita, constituye el bronce. El bronce carece de "forma" en tanto no se le dé la forma de esfera. Mas ese mismo bronce es la "posibilidad" de forma por cuanto el obrador puede aportar a la materia del bronce dicha forma. La "forma" es la realidad de aquello cuya posibilidad es la "materia" y, viceversa, la "materia" es la posibilidad de aquello cuya realidad será la "forma". Mediante estos supuestos de la correlación entre materia y forma intenta Aristóteles rellenar el abismo, funesto para el idealismo platónico, que separa el mundo de las cosas y el de los "géneros". Para el Estagirita, dentro del mundo de las cosas sensibles, es posible el tránsito consecutivo de la "materia" a la "forma" relativa a ella y de la "forma" a la "materia" relativa a ella. Estas categorías, como señala Engels, se tornan en Aristóteles "fluidas". Subiendo la escalera de las formas llegamos, por fin, según el filósofo griego, a la "forma" suprema, que no puede ser ya tenida por "materia" ni como "posibilidad" de una "forma" más elevada.

---

[13] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel "Lecciones de historia de la filosofía". O. C.*, t. 29, pág. 255.

Esta "forma" última es el Primer Motor, o Dios, que se halla fuera del mundo.

La doctrina aristotélica de las "formas" se inserta en el idealismo objetivo. Aristóteles no lleva hasta el fin su crítica a Platón por divorciar a las "ideas" de las cosas. Pero, como dice Lenin, el idealismo del Estagirita es en muchos aspectos "más objetivo y *más alejado, más general* que el idealismo de Platón, de ahí que en la filosofía de la naturaleza con más frecuencia=al materialismo"[14]. Mientras Platón considera las cosas del mundo sensible únicamente como apariencia, como reflejo distorsionado de la realidad, Aristóteles ve la cosa sensible como la unidad realmente existente de la "forma" y la "materia".

De esta suerte, para Aristóteles la esencia de una cosa (su "forma") es inseparable de aquello de lo que es esencia. Si Platón dice que las cosas sensibles no pueden ser objeto de conocimiento, para el Estagirita el mundo que rodea al hombre es lo que se conoce, lo que se estudia y gracias a lo cual se logra el conocimiento de lo universal. La doctrina aristotélica del ser descansa en su doctrina de las categorías, expuesta en una obra poco extensa homónima y en la *Metafísica*. El conocimiento más completo de una cosa se logra cuando se sabe en qué consiste la esencia de esa cosa. En su doctrina de las categorías, Aristóteles (o el autor que expone su punto de vista) intenta responder a la pregunta de cuál debe ser el enfoque inicial del problema de la esencia, que lo introduzca en la ciencia. Las categorías de Aristóteles, ante todo, no son conceptos, sino géneros o tipos fundamentales del ser y, congruentemente, géneros fundamentales de los conceptos del ser, de sus propiedades y sus relaciones. En Aristóteles, las categorías son categorías del ser y del conocimiento y, a la par, del lenguaje. En su breve obra aludida, menciona diez: 1) substancia, 2) cantidad, 3) cualidad, 4) relación, 5) lugar, 6) tiempo, 7) situación, 8) posesión, 9) acción, 10) pasión.

El carácter de la teoría del conocimiento y de la lógica

---

[14] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel "Lecciones de historia de la filosofía"*. *O. C.*, t. 29, pág. 255.

aristotélicas es determinado en el Estagirita por su visión del mundo real, perceptible a los sentidos. En su teoría del conocimiento, el punto de partida es la representación de la existencia de una realidad objetiva independiente del sujeto. Las percepciones del hombre son reflejo de los objetos del mundo exterior. A la distinción platónica entre la "opinión" (formada por las percepciones) y el "saber" (logrado por el entendimiento) opone Aristóteles el aserto de que la fuente del conocimiento es la experiencia sensorial y de que la percepción presupone un objeto independiente de la conciencia. Mas aunque afirma que no hay nada en el entendimiento que no haya estado antes en la percepción, Aristóteles no hace extensiva esta afirmación a los axiomas supremos de la ciencia y el pensar, los cuales, a su modo de ver, no pueden ser ya extraídos de postulados superiores a ellos y que por su significación absoluta para el saber deben ser reconocidos premisas especulativas y no experimentales.

Aristóteles es el primer filósofo de la antigüedad griega del que disponemos de tratados sobre lógica sistemáticamente elaborados. El Estagirita entiende la lógica como la ciencia de la demostración y de las formas del pensar necesarias para el conocimiento. Los encadenamientos de ideas, según Aristóteles, reflejan encadenamientos que existen de modo objetivo. Así, el nexo del sujeto lógico y el predicado en una proposición puede corresponderse o no con las concatenaciones del propio ser; el nexo de los términos en el silogismo tiene significación de nexo objetivo: en un silogismo que descanse en el conocimiento de la causa, la fundamentación lógica coincide con la causa real; precisamente por ello tiene efecto en el silogismo la necesidad del seguimiento lógico[15].

Dado que una de las cuestiones más importantes de la doctrina aristotélica del ser es la de la relación entre lo universal y lo particular, que corresponde a la dialéctica, también la lógica de Aristóteles, en la cual las concatenaciones de ideas son consideradas como concatenaciones de termina-

[15] Véase A. Ajmánov. *La doctrina lógica de Aristóteles,* ed. en ruso. Moscú, 1960, pág. 193.

ciones del ser, plantea los problemas de la dialéctica. "En Aristóteles —dice Lenin— la lógica objetiva *es confundida en todas partes* con la lógica subjetiva, y además, en tal forma que en todas partes la lógica objetiva *es visible*."[16] Más adelante señala Lenin que Aristóteles "*en todas partes*, a cada paso, plantea *precisamente* el problema de *la dialéctica*."[17] Pero en virtud del estrecho vínculo de la lógica del Estagirita con su doctrina del ser —que expone en la *Metafísica*—, las deficiencias en su modo de entender la dialéctica de lo universal y lo particular repercutieron también en su lógica, características de la cual, así como de la "metafísica", son de un lado, "una fe ingenua en el poder de la razón, en la fuerza, el poder, la verdad objetiva del conocimiento" y, de otro, "una *confusión* ingenua, una confusión impotente y lamentable en la *dialéctica* de lo universal y lo particular: del concepto y la realidad sensorialmente perceptible de los objetos individuales, las cosas, los fenómenos"[18].

Para Aristóteles, la lógica no es una ciencia particular, sino el instrumento (*organon*) de toda ciencia. El Estagirita llama a la lógica analítica. En un tratado especial —los *Primeros Analíticos* y los *Segundos Analíticos*— expone sus doctrinas fundamentales: sobre el silogismo y sobre la demostración. La lógica, como la entiende el filósofo griego, investiga los métodos mediante los cuales un dato conocido puede ser reducido a elementos capaces de ser fuente de su explicación. El método fundamental de la lógica aristotélica es la reducción (*apagogē*). De él dice que es una ciencia (*epistemē*), entendiendo con amplitud este término como investigación especulativa que permite discriminar la condición de la demostración, sus tipos y grados, así como aclarar los principios últimos llegados a los cuales no podemos ya proseguir la reducción de lo dado a elementos que nos lo expliquen. Además de los mencionados *Analíticos*, los problemas de la lógica se estudian también en el *Tópico*, la *Hermenéutica* (teoría de los juicios), la *Refutación de los silogismos*

---

[16] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Aristóteles "Metafísica". O. C.*, t. 29, pág. 326.

[17] Ibídem.

[18] Ibídem.

sofistas, las *Categorías* y en algunos lugares de la *Metafísica* y hasta de la *Etica.*

En estos estudios de la lógica son tres los problemas que interesan ante todo a Aristóteles 1) el método del conocimiento probable; a este apartado lo llama "dialéctica" y lo estudia en el *Tópico* (*topoi,* es decir, puntos de vista comunes de los que pueden desarrollarse juicios probables); 2) los dos métodos fundamentales del conocimiento ya no probable, sino cierto; es decir, la definición y la desmostración; 3) el método para encontrar las premisas del conocimiento; es decir, la inducción.

Como quiera que respecto de algunas cuestiones entiende que no puede haber un conocimiento irreprochable, sino únicamente probable, Aristóteles afirma que ese saber presupone un método suyo, propio. No es método a nivel de ciencia, en el sentido exacto, sino un método que se aproxima a lo científico. Lo denomina "dialéctica", pero al emplear este término rehúye la tradición socrática y platónica. Para el Estagirita no es la "dialéctica" una doctrina que expone la verdad incuestionable, sino únicamente un modo de investigar la verdad. En la "dialéctica", ante todo, se desarrollan silogismos capaces de conducir a una solución probable del problema planteado y estar libres de contradicciones; además, se dan los procedimientos para investigar aquello que en la solución del problema estudiado puede resultar falso.

La psicología y la ética de Aristóteles

Aristóteles es fundador no sólo de la lógica en tanto que ciencia, sino también de la ciencia que trata de la actividad psíquica. Su obra *El alma* es una de las más célebres entre las suyas. En ella estudia la cuestión del alma y explica los fenómenos de la percepción y la memoria.

En el alma ve Aristóteles la actividad suprema del cuerpo humano, su "realidad" o "entelequia". El alma tiene una parte superior, que no surge ni perece. Esta parte es el intelecto, el *nous.* Menos ésta, todas las demás partes del alma se destruyen, como el cuerpo. En los juicios de Aristóteles acerca de la naturaleza del alma y del intelecto se advierte falta de claridad

y de conclusión, que más tarde daría pie a diversas interpretaciones. En cambio es absolutamente claro al exponer su convicción, en rigor materialista, de la independencia del objeto respecto de la percepción. El Estagirita dedicó un estudio especial a la explicación de la memoria, en la cual ve la facultad de reproducir representaciones preexistentes. La condición de la reminiscencia son los nexos por medio de los cuales cuando aparece un objeto surge la representación de otro. Estos nexos pueden ser de orden, semejanza, contraposición y contigüidad.

Aristóteles desglosa la ética como problema aparte y muy considerable de la filosofía. La doctrina del Estagirita acerca de la conducta ética y las virtudes éticas se basa en su teleología objetiva, que abarca a todo el mundo y a toda la actividad humana. El objetivo que todos los hombres apetecen por sí es el bien supremo, el bien del alma, y lo descubre la ciencia rectora suprema, esto es, la política. El bien del alma no puede consistir en la riqueza material, ni en el placer, ni siquiera en la virtud sola. La obra (*ergon*) del hombre consiste en una actividad razonable y la misión del hombre perfecto reside en un excelente cumplimiento de esa actividad, en la concordancia de cada obra con la virtud particular que la caracteriza. Lo que existe como posibilidad manifiesta su actividad solamente en la obra, y la recompensa será —como en las competiciones olímpicas— no para el más fuerte y bello, sino para el vencedor.

La noción capital en la ética aristotélica es la del justo medio (*to méson*), por el que entiende el Estagirita la aptitud de orientarse acertadamente, de optar por la conducta debida. La virtud elige el medio entre el exceso y la exigüidad. Ahora bien, el justo medio no es simplemente lo bueno: hay que elegir no el justo medio de lo bueno, sino lo mejor entre lo bueno. Aristóteles dividió las virtudes en dos clases: éticas, o virtudes prácticas, y dianoéticas, o virtudes teóricas. La actividad acorde con la virtud suprema e inherente a la mejor parte del alma es la felicidad, el verdadero fin de la vida humana. Para Aristóteles, el valor más alto, la especie más perfecta de la felicidad es la contemplación científica, la contemplación de la verdad: contemplación que se basta a sí misma, alejada de las

inquietudes y preocupaciones de la vida práctica. Según el Estagirita, la actividad contemplativa de la razón existe por sí misma, no aspira a ningún fin exterior y encierra en sí un placer exclusivo de ella. En este ideal se reflejó la separación del trabajo intelectual como privilegio de los hombres libres, que fue característica de la Grecia del siglo IV a. de n.e. El modelo más alto de actividad contemplativa es Dios; Dios es para Aristóteles el filósofo más perfecto, o el pensamiento que piensa su propia actividad.

La cosmología y la física de Aristóteles

La física y la cosmología de Aristóteles son inferiores a la astronomía pitagórica y la física de los atomistas. Si éstos daban por sentada la multiplicidad de los mundos y, según los pitagóricos, la Tierra giraba alrededor de un fuego mundial céntrico, la cosmología de Aristóteles es geocéntrica: la Tierra esférica es el punto inmóvil alrededor del cual giran la Luna, el Sol, los planetas y el cielo de las estrellas. La fuente última del movimiento universal es el Primer Motor, esto es, Dios.

Conforme a la doctrina del Estagirita, la zona entre la órbita de la Luna y la Tierra es la región de cambio constante, de transformaciones incesantes y de movimientos caóticos y violentos; todos los cuerpos de esta zona están constituidos por cuatro elementos inferiores: tierra, agua, aire y fuego. La Tierra, como el elemento más pesado, ocupa el lugar central. Sobre la Tierra se extienden capas de agua, aire y fuego. Por el contrario, la región entre la órbita de la Luna y la esfera más alejada, la de las estrellas fijas, es la zona de los movimientos acompasados, y las estrellas están compuestas de un quinto y perfectísimo elemento, el éter. El mundo translunar es la región de lo eterno, lo inmutable, lo perfecto. Esta distinción entre mundo translunar y mundo sublunar se corresponde con la distinción de los movimientos que en ellos ocurren. Para Aristóteles, el tipo primero y perfecto de movimiento es el circular, cuya forma más pura es la rotación diaria de la esfera de las estrellas. De modo menos preciso aparece en la traslación de los planetas alrededor de la Tierra, la cual es complicada por la influencia de los cuatro elementos terrestres y, por ello,

desacompasada y de retroceso y avance. La segunda especie de movimiento es el de arriba abajo, hacia el centro de la Tierra. Es al que tienden todos los cuerpos, cuya caída hacia el centro de la Tierra sólo se puede impedir temporalmente por la fuerza. Estas partes de la cosmología de Aristóteles, las más envejecidas, la doctrina acerca de la jerarquía de las esferas translunar y sublunar, el geocentrismo y la inmovilidad de la Tierra, fueron aceptadas por la filosofía y la cosmología de la Edad Media.

Uno de los elementos más importantes de la física aristotélica es la doctrina del *finalismo* en la naturaleza. Aunque hace extensivo este principio a todo ser, e incluso lo eleva, en última instancia, a Dios, Aristóteles da un paso adelante respecto de Platón. Tras señalar el finalismo de la naturaleza en conjunto, Aristóteles, frente a la doctrina platónica acerca de un alma del mundo conscientemente finalista, formula la noción del carácter finalista interno e inconsciente de la naturaleza. Ejemplos de ese finalismo son para él el crecimiento de los organismos como proceso sujeto a ley de exteriorización de las particularidades estructurales de los cuerpos vivos que les son interiormente inherentes y que alcanzan en la edad madura, las distintas manifestaciones del instinto que actúa con finalidad en los animales, la acomodación recíproca de sus órganos, etc.

Las teorías sociopolíticas de Aristóteles

En sus estudios sobre la vida socio-política, Aristóteles expone una serie de profundos pensamientos. Como dijo Marx, junto al análisis de los fenómenos de la naturaleza y la sociedad, de las formas del pensar, fue el primero en analizar la forma de *valor*. Aunque las relaciones esclavistas propias de la sociedad antigua le impidieron entender acertadamente el verdadero quid de los fenómenos económicos, descubrió no obstante, en el valor de cambio de las mercancías, la relación de igualdad de sus valores. Según Marx, Aristóteles "dice claramente que la *forma-dinero* de la mercancía no hace más que *desarrollar la forma simple de valor*, o lo que es lo mismo, la

expresión del valor de una mercancía en otra cualquiera" [19].

Las concepciones aristotélicas respecto al Estado se basaron en un profuso material reunido en la escuela del filósofo y estudiado por él que describe la constitución política de 158 ciudades griegas. Una de estas descripciones —*La política ateniense*— fue hallada en 1890. En la doctrina del Estagirita referente a las clases sociales y los tipos posibles de Estado se reflejó la crisis de la Atenas esclavista y el comienzo de la decadencia de las clases esclavistas. Aristóteles consideraba que la clase más útil era la de los labriegos que, por su modo de vida y su dispersión, no tienden a intervenir activamente en las cuestiones de la gobernación pública. De este asunto deben ocuparse las clases que tienen una cierta renta. En cuanto a las formas del Estado, Aristóteles distingue, por analogía con las relaciones posibles en el seno de una familia, tres formas buenas y tres formas malas. Son buenas aquellas formas que descartan la posibilidad de un aprovechamiento egoísta del poder y éste se halla al servicio de toda la sociedad; a este respecto señala la monarquía, la aristocracia y el poder de la clase media basado en la mezcla de la oligarquía y la democracia. Formas malas, degradadas eran para Aristóteles la tiranía, la oligarquía y la democracia extremada.

6. La filosofía helenística

En las postrimerías del siglo IV a. de n.e. se acentuaron los indicios de crisis de la democracia esclavista griega. Atenas —como otras ciudades griegas— pierde la independencia política y se integra en el imperio de Alejandro Magno. La rápida disgregación de este dilatado imperio a la muerte de su fundador no puede detener la crisis, que tiene profundas raíces en las relaciones sociales del esclavismo y que en su desarrollo da lugar a cambios esenciales en la vida espiritual de la sociedad griega e intensifica el carácter contemplativo de la

[19] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 23, pág. 69.

filosofía. En este período aparecen tres corrientes principales en la filosofía helenística: el escepticismo, el epicureísmo y el estoicismo.

El escepticismo

La primera corriente abarca del siglo IV al III a. de n.e. y, más tarde, del I al II de n.e. Su postulado cardinal reside en la suspensión del juicio, en la abstención de una preferencia resuelta por uno de los juicios contradictorios que, de otra parte, son equivalentes para los escépticos.

El escepticismo se basa en ideas anteriormente elaboradas por la filosofía. Ya los hombres de la dialéctica ingenua de las primeras escuelas griegas hablaban de la fluencia de todas las cosas y fenómenos, de la relatividad de las cualidades perceptibles a los sentidos, de la ausencia de fundamentos que justificaran la opción entre dos afirmaciones contrapuestas. Ideas de esta índole están presentes en las doctrinas de los eleatas y los sofistas, en la doctrina platónica atinente al mundo sensible. Sin embargo, no dan lugar al surgimiento del escepticismo como corriente filosófica propia hasta la época del helenismo, es decir, en el período en que se descompone el modo de producción esclavista.

El fundador del escepticismo es *Pirrón* (*ca.* 365-275 a. de n.e.), para quien el filósofo es el hombre que aspira a la felicidad, que es únicamente la ataraxia. El que desee lograr la felicidad habrá de responder a tres preguntas: 1) de qué están compuestas las cosas; 2) cómo hemos de comportarnos con ellas; 3) qué provecho obtendremos de nuestra actitud hacia ellas. Nada podemos responder a la primera pregunta: de nada cabe afirmar con certeza que existe. Por ello no puede decirse de ningún medio de conocimiento que sea cierto o falso, ya que a toda afirmación referente a un objeto se le puede oponer con el mismo derecho la afirmación contradictoria.

De esta imposibilidad de hacer afirmaciones univalentes sobre un objeto deduce Pirrón la respuesta a la segunda pregunta: la actitud auténticamente filosófica ante las cosas es

la suspensión de juicio acerca de ellas. Esto no significa que no haya nada fidedigno. Nuestras percepciones sensoriales o nuestras impresiones lo son. El error surge tan solo en los juicios, cuando de lo aparente y lo fenoménico se intenta concluir lo que existe en realidad. Esta respuesta, según Pirrón, determina la tercera: el provecho dimanante de la suspensión del juicio será la ataraxia, en la cual ve el escepticismo el grado supremo de felicidad posible para el filósofo.

Los postulados capitales de Pirrón fueron desarrollados por sus seguidores Timón, Enesidemo y Sexto el Empírico, el último representante del escepticismo, que vivió en el siglo II de n.e.

Epicuro

La filosofía de *Epicuro* (341-270 a. de n.e.) constituye la etapa superior del materialismo atomista de la antigüedad griega. Epicuro nació en la isla de Samos, fue alumno de Nausifanes, discípulo éste de Demócrito. Tras cinco años de enseñar filosofía en Mitilene y Lámpsaco se instaló en Atenas, donde fue hasta el final de sus días el jefe de la escuela fundada por él y llamada el Jardín. Para Epicuro es función cardinal de la filosofía crear una ética, es decir, una doctrina acerca del comportamiento que conduce a la felicidad. Mas la ética no puede ser creada sino a condición de definir el lugar que el hombre —partícula de la naturaleza— ocupa en la propia naturaleza. De ahí que la ética deba sustentarse en la física, que incluye la doctrina concerniente al hombre. La elaboración de la física debe, a su vez, ir precedida de la investigación del conocimiento y su criterio (la "canónica").

Epicuro desarrolla el sensualismo materialista. Cuanto percibimos sensorialmente es verdadero, estas percepciones nunca nos engañan. Los errores proceden de una apreciación equivocada de lo que nos testimonian los sentidos; éstos no juzgan y, por tanto, no pueden equivocarse. Ni siquiera las alucinaciones demuestran falsedad de las sensaciones. A diferencia de Demócrito, Epicuro no considera las aprehensiones sensoriales algo secundario que no vale sino para formar una "opinión" y carecen de interés para la ciencia. La actividad

principal del pensamiento lógico es *la inducción*, la generalización. Toda vez que la percepción es el único criterio de la verdad, lo es también para dictaminar acerca de cosas que no percibimos directamente, siempre y cuando ese juicio no se halle en contradicción lógica con los datos de la percepción. De ahí que la secuencia lógica sea una importante condición de la verdad.

De acuerdo con las posiciones de partida del atomismo democritiano, Epicuro aspira a demostrar que la doctrina de Demócrito, adoptada por él, respecto a la necesidad causal de todos los fenómenos de la naturaleza no debe hacer pensar que la libertad es imposible para el hombre. En el marco de la necesidad se debe señalar el camino de la libertad. Y guiado por esta idea, Epicuro reelabora la teoría atomista de Demócrito. Si para éste la necesidad mecánica exterior pone en movimiento el átomo en el vacío, para Epicuro este movimiento obedece a una propiedad interna del átomo, el peso, que, en consecuencia pasa a ser, con la forma, la posición y el orden, un importante definidor objetivo interno del átomo. Asociado a esta idea viene el aserto de que sólo es infinito el número de *átomos*; el número de sus *formas* es limitado, ya que los átomos no pueden tener gran peso. En movimiento, los átomos son capaces por sí mismos de desviarse de su camino inicialmente recto y pasar a caminos curvilíneos. Esta idea del automovimiento del átomo es un aporte original de Epicuro al desarrollo del materialismo. En una interpretación ingenua de la desviación del átomo, Epicuro entiende que ésta es la condición imprescindible para la libertad del hombre.

La ética de Epicuro combate conscientemente los prejuicios religiosos que, según el filósofo, hieren la dignidad del hombre. El criterio de la felicidad es la satisfacción. El bien es todo lo que engendra satisfacción; el mal, lo que engendra padecimiento. Antes de fundamentar la doctrina acerca del camino que conduce a la felicidad hay que eliminar cuanto se interpone en ese camino: el temor a la injerencia de los dioses en la vida del hombre y el temor a la muerte y al mundo de ultratumba. Epicuro prueba la endeblez de estos temores. Los dioses no son de temer porque no pueden intervenir en la vida humana, no viven en nuestro mundo, sino en las regiones

entre los mundos. Como el alma es mortal y es una combinación transitoria de los átomos, el filósofo que comprenda esta verdad se libera de todos los temores que estorban la felicidad.

Esta liberación desembaraza el camino de la felicidad. El sabio discrimina tres tipos de satisfacción: 1) los naturales y necesarios para vivir; 2) los naturales, pero no necesarios para vivir; 3) los no necesarios para vivir y no naturales. El sabio busca únicamente los primeros y se abstiene de los restantes. El resultado es la serenidad absoluta o ataraxia, vale decir, la felicidad del filósofo.

La doctrina de Epicuro fue la última gran escuela materialista de la antigüedad griega. Los pensadores siguientes admiraron el pensar, el carácter y la austeridad de Epicuro, rayana en el ascetismo, que no pudieron ser empañados ni por las insidias que vertieron contra él los adversarios de su doctrina. Los autores cristianos de la Edad Media denigraron la figura moral de Epicuro, que atacó con denuedo los prejuicios religiosos.

El estoicismo griego

Combatió la doctrina de Epicuro la escuela de los estoicos (final del siglo IV y III a. de n.e.) fundada por *Zenón* de Citio en Chipre (*ca.* 366-264 a. de n.e.). Como los epicúreos, los estoicos tenían por función cardinal de la filosofía el crear una ética sustentada en la física y en la teoría del conocimiento, que ellos llamaban lógica.

La física de los estoicos es una síntesis de la física aristotélica, en particular respecto a la forma y la materia, y algunos elementos de la doctrina heraclitiana. En Aristóteles, la correlación materia-forma queda en suspenso en la frontera entre el mundo y el "primer motor inmóvil", es decir, Dios, que no es ya unidad de la materia y forma, sino únicamente forma sin materia. En los estoicos, por el contrario, el mundo es un cuerpo único, un cuerpo vivo compuesto de diversas partes y penetrado por un aliento corporal (*pneuma*) que lo anima. Esta doctrina adolece de eclecticismo.

El mundo corporal único es dotado de propiedades divinas, se identifica con Dios. La doctrina de la rigurosa necesidad universal se conjuga con la doctrina de la perfección y finalismo del mundo, un mundo en el que todas las partes, cuerpos y seres dependen del todo, son determinados por el todo y su perfección.

A la aserción epicúrea de la multiplicidad infinita de los átomos y el vacío, oponen los estoicos la unidad del mundo y la repleción total de la esfera mundial por los cuerpos y el *pneuma*; a la doctrina epicúrea de la multiplicidad de los mundos, la tesis sobre la existencia de un solo mundo; al postulado que niega el finalismo de todo en el mundo, el convencimiento de que todo atestigua la existencia de un plan y un finalismo universales; al ateísmo de los epicúreos, la doctrina referente a la divinidad del mundo y del *pneuma* que todo lo penetra, y de la razón que se manifiesta en el mundo. Los estoicos tomaron de Heráclito la doctrina que juzga al fuego origen del mundo, el retorno cíclico del mundo al fuego y lo concerniente al "logos" o ley.

En la ética, la oposición entre el estoicismo y el epicureísmo se revela en el modo de entender la libertad y el destino supremo de la vida humana. Toda la física y la ética de los epicúreos tiende a arrancar al hombre de los grilletes de la necesidad. Para los estoicos, la necesidad (el "destino", el "sino") es irrevocable. Para ellos es imposible una libertad tal y como la entiende Epicuro. Las acciones del hombre difieren no porque se efectúen libremente o no —todas ellas acontecen sólo por necesidad—, sino porque se cumpla de agrado o por fuerza una necesidad, que es en todos los casos ineluctable. El destino conduce al resignado y arrastra al opugnador. Dado que el hombre es un ser social, y, al propio tiempo, parte del mundo, el instinto natural de subsistir en sí que mueve su comportamiento se eleva, según los estoicos, hasta la preocupación por el bien del Estado e incluso hasta la comprensión de los deberes para con el todo mundial. De ahí que el sabio sitúe por encima del bien personal el bien del Estado, al que no duda en sacrificar la vida si de ello hubiere necesidad.

7. La filosofía de la sociedad esclavista de la Roma Antigua

Con una economía basada desde tiempos remotos en el agro, el desarrollo de las relaciones esclavistas en Roma resultó estrechamente entroncado con el crecimiento del Estado como fuerte potencia militar y con la propagación del dominio romano hacia el Sur y el Este. Tal expansión hizo aumentar el número de esclavos y las riquezas de los esclavistas y, al propio tiempo, permitió que, en el período que va de las postrimerías del siglo III a. de n.e. hasta el siglo II a. de n.e., la sociedad romana conociera los frutos del progreso artístico, científico y filosófico de Grecia.

En la sociedad romana despierta el afán de vivir al día la cultura griega. Comienzan a llegar a Roma científicos, oradores, pintores y filósofos griegos. En este período empiezan a desarrollarse en Roma el estoicismo y el epicureísmo, que con el paso del tiempo adquieren rasgos específicos.

El logro más eminente de la filosofía antigua romana es el materialismo de *Lucrecio* (Titus Lucretius Carus) (*ca.* 99-55 a. de n.e.), autor del poema *De la naturaleza de las cosas,* genial obra filosófica. Lucrecio vivió tiempos difíciles y rigurosos: los de la dictadura del jefe de la nobleza reaccionaria Lucio Cornelio Sila, de las luchas entre éste y Mario, de la derrota de la clase de los caballeros y la sublevación de los esclavos dirigidos por Espartaco (74-71 a. de n.e.). En estos sucesos se concentraban las contradicciones clasistas de la época: el antagonismo fundamental entre esclavos y libres; entre pequeños campesinos y grandes terratenientes; en fin, la contradicción dentro de la clase esclavista: las luchas entre la antigua aristocracia y los mercaderes y usureros.

Lucrecio es un intérprete del materialismo atomístico de Epicuro. Como éste trata de fundar una filosofía que proporcione la imperturbabilidad y la ataraxia, tan difícilmente alcanzables. El temor al infierno, el temor a la injerencia de los dioses en la vida del hombre es el gran enemigo de la felicidad humana. Para Lucrecio es función de su filosofía combatir ese enemigo.

Los temores a la muerte y a los dioses dominan al hombre mientras ignora su posición en el mundo. Estos temores pueden y deben ser vencidos por la enseñanza, el saber, la filosofía. Condición cardinal para liberar al hombre de los temores que le oprimen es el conocimiento verdadero de la naturaleza. Este conocimiento no es valioso por sí mismo, sino en virtud de su capacidad para aproximar al hombre a un estado impermeable al temor, a un estado de ataraxia. Por ello parecen a Lucrecio de particular importancia dos ideas de Epicuro que liberan el alma humana de las sombras atemorizadoras: 1) el alma es mortal, no hay posibilidad de una vida de ultratumba; y 2) los dioses son incapaces de influir sobre la vida de los hombres. Lucrecio no niega la existencia de los dioses. Como Epicuro los instala en las regiones vacías entre los mundos. Allí, lejos de los acontecimientos de nuestra vida, viven en la bienaventuranza, pero no tienen la aptitud de actuar. No pueden ni socorrer, ni dañar, ni amenazar, ni seducir con la promesa de su protección. La naturaleza no es obra de los dioses ni su voluntad la gobierna.

De la nada, nada adviene; todas las cosas nacen de semillas. Estas semillas son eternas. Si fueran destructibles, en el período transcurrido hasta la actualidad hace mucho que se habría diluido toda la materia en la infinitud de los tiempos. Todos los mundos surgen del movimiento de partículas de materia innúmeras, invisibles e impalpables. Estas partículas son el principio o la semilla de todas las cosas. De ellas se componen todos los cuerpos y todas las almas y aparecen por necesidad natural. El alma, como el cuerpo, se compone de átomos. A diferencia de los átomos que forman el cuerpo, los átomos del alma son más pequeños, redondos, lisos y móviles. La cohesión de estos átomos existe sólo hasta el momento en que existe la trabazón de los átomos del cuerpo. Al morir el hombre se dispersan también los átomos del alma.

Según Lucrecio, al debatir una hipótesis surgida en la ciencia no hay más que observar el principio general de la explicación materialista: todo debe deducirse de causas naturales sin admitir nada sobrenatural. Dentro de los límites de este postulado materialista caben todas las hipótesis posibles para cada fenómeno. Por ejemplo, es igualmente posible el

nacimiento diario de un nuevo Sol y el retorno diario de un mismo Sol a la bóveda celeste. No significa esto que a Lucrecio no le importe el contenido de las hipótesis que dilucida. Antes bien entiende que, en muchos casos, por el nivel de los conocimientos existentes a la sazón, la ciencia no tiene posibilidad de optar. Esta doctrina se correspondía con un estado de la ciencia en que el experimento estaba insuficientemente desarrollado para, entre todas las hipótesis posibles, rechazar las erróneas y detenerse en las ciertas.

Entusiasta de la doctrina epicúrea, Lucrecio es independiente en punto a las concepciones sobre la vida social. Epicuro recomienda no ocuparse de la vida política, llevar una existencia que pase "inadvertida". Lucrecio, por el contrario, reacciona ante los sucesos de la tumultuosa vida social que discurre ante él, condena la decadencia moral entre la aristocracia de la sociedad romana.

La orientación y el carácter que la filosofía de la sociedad esclavista toma en sus últimos siglos sólo pueden ser comprendidos a la luz de la influencia que el régimen social de Roma ejerce sobre ella. La formación del dilatado Imperio Romano es acompañada de profundos cambios en la conciencia de las masas oprimidas y de la parte culta de la población. Es la época del hundimiento de los antiguos Estados que son absorbidos por Roma y pierden su independencia política, la época del empobrecimiento de las masas y de la aparición en Roma de un considerable sector de elementos parasitarios. En los rápidos cambios políticos que se suceden, la suerte personal es cada vez más precaria. Se ahondan las contradicciones sociales, las adversidades y desastres en la vida personal menudean. A tono con ello cunde entre las gentes desamparadas y frustradas la proclividad religiosa.

A comienzos de nuestra era se acentúa entre las clases más distintas de la sociedad romana la tendencia a buscar olvido y consuelo en el seno de la religión. Contribuye a ello la acción cultural recíproca entre las partes orientales del Imperio y Roma. Del Este al Oeste penetra y se propaga una oleada de

doctrinas religiosas, de cultos y misterios, que encuentran un terreno abonado en el Imperio. Respondiendo a las demandas de la época, la propia filosofía se vuelve religiosa. A tenor de las nuevas condiciones sociales se adensa el colorido religioso en el neoplatonismo y el neopitagorismo. Ninguna de estas doctrinas son continuación directa del platonismo y el pitagorismo del siglo IV a. de n.e. Como escuelas científicas, ambas perdieron su significación e influencia al poco de ser criticadas por Aristóteles y tras haber recuperado su influencia el materialismo en la forma de epicureísmo y, en parte, de la física materialista de los antiguos estoicos.

En las concepciones teóricas de los neopitagóricos, la religiosidad se expresa en un extremado dualismo. Dios se concibe como la base única del mundo, como el ser netamente espiritual que se halla por encima de todas las contraposiciones y de todas las propiedades positivas pensables. Pero Dios es también la causa de todas las cosas existentes en el mundo y de todas sus propiedades. Para explicar la índole contradictoria de Dios, que se halla por encima de toda propiedad y es, a la par, causa de cada propiedad, se ideó la existencia de un mediador e incluso de toda una serie de principios o eslabones mediadores entre Dios y el mundo. Los intentos de escapar de tal modo a las dificultades aparecidas ante la filosofía (mejor será decir ante la teología) dieron pie, de un lado, a la doctrina de *Filón* de Alejandría (siglo I de n.e.), para quien el "logos" es el intermediario entre Dios y el mundo; y, de otro, al neoplatonismo, que constituye toda una escuela en los siglos IV y V de n.e.

En el neoplatonismo son las figuras de más talla *Plotino* y *Porfirio*, en el siglo III, el sirio *Jámblico*, en el siglo IV, y *Proclo*, en el siglo V, jefe de la escuela ateniense. Extraño a la ideología del cristianismo contemporáneo a él, tiene el neoplatonismo una base común con el cristianismo: la crisis espiritual de la sociedad esclavista antigua. De ahí que comparta algunos rasgos del cristianismo, aunque influyera a su vez sobre las doctrinas filosóficas del mismo. Punto de partida del neoplatonismo fue la llamada teología negativa, según la cual Dios es un ente acerca de cuya naturaleza es imposible todo juicio afirmativo y todo saber positivo.

La doctrina de Plotino concierne a la procesión o descenso, desde el ser uno, primero e inefable, a través de los eslabones inferiores intermediarios (el entendimiento, el alma del mundo, las almas de las personas) hasta el no ser o materia, así como la conversión o reversión del alma humana, que se eleva a Dios y alcanza la comunidad con él en el éxtasis después de largos ejercicios. La purificación necesaria para lograr la perfección suprema permite, según el neoplatonismo, salvar al hombre de la esclavitud de la carne.

Plotino es el neoplatónico mejor dotado, Porfirio es el lógico y Proclo, el sistematizador y comentarista: expuso la doctrina plotiniana en forma de diálogo.

A principios del siglo VI de n.e., el emperador Justiniano promulga un decreto por el que se clausura la escuela platónica de Atenas. Pero ya antes y sin que este decreto contara para nada, el núcleo fundamental de ideas y doctrinas de la filosofía antigua había culminado su desarrollo. Respecto a Platón y Aristóteles, así como a las últimas grandes doctrinas de la antigüedad —el epicureísmo y el estoicismo griego (materialista en su física)—, el neoplatonismo es una aparición de la decadencia.

Hecha la exposición de las doctrinas filosóficas de la antigüedad helena y romana debe quedar sentado que estas doctrinas constituyeron la fase superior del pensamiento filosófico en la sociedad esclavista. El gran alcance histórico de la filosofía helena y romana de esta época reside en que avanzó problemas de primordial significación, cuya solución sería quehacer de la subsiguiente historia del pensamiento. Ya en aquel arco de su trayectoria se patentiza la existencia de partidos filosóficos encontrados, la contienda entre materialismo e idealismo como contenido capital de la historia de la filosofía. En el caminar de la filosofía antigua se fue formando y alcanzó su cota más alta la primera forma histórica de la dialéctica. En ello, ante todo, consiste el significado histórico imperecedero de la filosofía antigua.

CAPITULO IV

LA FILOSOFIA DE LA EPOCA DEL FEUDALISMO

I. EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN LOS PA'SES DE ORIENTE

1. La lucha entre el materialismo y el idealismo en la China feudal

La batalla de las ideas en la alta Edad Media

En los siglos III y IV de n.e., China se halla inmersa en una profunda crisis. Irrumpen los hunos y otras tribus bárbaras y hasta finales del siglo VI está sometida a los conquistadores toda la zona septentrional del país. Es exterminada una parte considerable de la población, cunde la decadencia económica. La nobleza gobernante manifiesta plena incapacidad a la hora de resolver los problemas sociales. Así las cosas, la teología confuciana, que había sido la ideología predominante en el período dinástico de los Han (del siglo II a. de n.e. hasta el II de n.e.), deja de tener un peso esencial en la vida espiritual del país. Florece con exuberancia el misticismo religioso de la secta tao y del budismo, aparecen filósofos que desmedulan del contenido materialista la doctrina tao y la adaptan a las necesidades de la religión. El taoísmo adquiere coloración mística y semejanza con el budismo, que llega de la India ante el pórtico de nuestra era. Los budistas propagan ideas de carácter filosófico-teológico: el ser es cosa ilusoria y el no ser, la verdad; el alma es inmortal y se reencarna; el perfeccionamiento de la autoconciencia es el camino de la paz espiritual eterna.

En este período se opone al misticismo y al idealismo todo un plantel de pensadores, y destaca en esta oposición *Fan Cheng* (siglos V-VI), para quien no existe el mundo del más allá y el alma del hombre es una forma de existencia del cuerpo y desaparece al morir el hombre.

De los siglos VII al IX, período dinástico de los Tang, el feudalismo llega a un elevado grado de desarrollo y se registra un impetuoso progreso en la vertiente cultural. El budismo adquiere una vasta propagación y va desplazando al confucia-

nismo y el taoísmo. Pero dentro del budismo se combaten con encarnizamiento diversas sectas, cosa que le debilita de modo considerable y permite a sus adversarios, los confucianistas en primer término, recuperar terreno. Los confucianistas defendían los intereses de los señores feudales seglares en lucha contra los monasterios budistas, que en aquella época poseían vastas propiedades y gozaban de una posición privilegiada.

Entre los filósofos confucianistas de este período destaca *Han Yü* (768-824), quien con sus seguidores critica a los budistas por apartar a la gente a un mundo de ilusiones y no instarlas a resolver los problemas de la vida terrenal. En esta crítica del budismo, los filósofos confucianistas elaboran algunas proposiciones materialistas. Más tarde, empero, cuando derrotan a los budistas, renuncian a estos elementos materialistas y se reinsertan en el idealismo. A mayor abundamiento, Han Yü utilizará más adelante las concepciones idealistas y místicas del budismo y el taoísmo para fundamentar la doctrina ética confucianista y justificar el régimen feudal. Sobre esta base comienza a formarse en el período siguiente el llamado neoconfucianismo.

El neoconfucianismo como doctrina "ortodoxa" de la China feudal

Las ideas de Han Yü hallaron desarrollo en las doctrinas de los neoconfucianos: los hermanos *Chen Hao* (1032-1085) y *Chen I* (1033-1107) y también de *Chu Hsi* (1130-1200). Los hermanos Chen plantearon por primera vez en la filosofía china el problema de la correlación entre los términos *li* (forma, ley) y *ch'i* (substancia, materia), que expresan dos aspectos de la esencia de las cosas. Según su doctrina, el *li* es el principio racional de todas las cosas, lo primario, mientras el *ch'i*, como base material de ser, es secundario. Chu Hsi llevó adelante las concepciones idealistas de los hermanos Chen: consideraba que el *li* era la fuerza creadora racional que confiere a la materia pasiva, el *ch'i*, la forma de cosas concretas y las gobierna. El *li* existe objetivamente y es incognoscible. Cabe formarse una noción del *li* conociendo las cosas, pero esa noción no refleja las cosas. El *li*, como principio ideal, forma en

el hombre la cualidad positiva, la aspiración al bien, mientras que el *ch'i*, el principio material, le confiere la cualidad negativa. A juicio de Chu Hsi hay que cultivar en el hombre sus cualidades buenas y poner freno a sus malas intenciones. Esto significaba, bajo el feudalismo, que los trabajadores debían admitir resignadamente todas las privaciones y subordinarse sumisamente a la clase dominante, y que Chu Hsi entendía ante todo por "malas intenciones" el deseo en los oprimidos de mejorar su condición. No en vano se elevó la doctrina neoconfuciana de Chu Hsi a ideología oficial y se propagó no sólo por China, sino también por Corea, el Japón y otros países de Asia Oriental de la época medieval. No obstante, dentro del neoconfucianismo, el materialismo se enfrentaba al idealismo.

El representante principal de la orientación materialista dentro del neoconfucianismo fue *Chan Tsai* (1020-1077), para quien era un disparate la afirmación budista acerca de que el Universo, "el cielo y la tierra", son un conjunto de aprehensiones sensoriales. Según Chan Tsai, el mundo de las cosas, que existe realmente, descansa en la substancia material *ch'i*, que adopta formas diversas. La primigenia de ellas es el *tai süi*, el espacio infinito, que está lleno de partículas invisibles diseminadas de *ch'i*. Cuando estas partículas se condensan forman una masa nebulosa, que Chan Tsai llama *tai he*, o sea, "magna armonía". En esta "armonía", las partículas de *ch'i* se desintegran en activas y pasivas y de su interacción surgen todas las cosas. Al referirse a los cambios y el desarrollo de éstas, Chan Tsai señala dos tipos de leyes: las generales, inherentes a todas las cosas, y las particulares, inherentes a algunas clases de cosas. El filósofo chino afirmaba que todas las cosas se hallan condicionadas recíprocamente y en interconexión; el proceso de desarrollo de los fenómenos toma dos formas: el cambio gradual y el cambio repentino; todo este proceso acontece entre la contienda de fuerzas contrapuestas: el principio activo y el principio pasivo (el *yin* y el *yang*). De estos vislumbres dialécticos hace Chan Tsai una conclusión metafísica: el resultado final de la lucha entre las fuerzas encontradas es su conciliación, la cual constituye la base de todo el movimiento. Chan Tsai entendía que nuestro saber surgió como resultado "de la unión de lo externo con lo

interno" y que "lo que vemos y escuchamos" y el hecho de que "ponemos término infaliblemente a nuestros quehaceres" constituyen la medida de la verdad. El saber se divide en dos tipos: sensible y suprasensible. El hombre adquiere el primero mediante la percepción del mundo exterior; el segundo es innato. Esta división del saber revela la incosecuencia de la doctrina materialista de Chan Tsai.

Surgimiento de la escuela de Wan Yang-min e intensificación de la lucha entre el materialismo y el idealismo

En el período de la dinastía Ming (1368-1644), cuando se endurecieron fuertemente todas las contradicciones de la sociedad feudal, las doctrinas materialistas enfiladas contra el idealismo neoconfucianista se tornan base ideológica del movimiento antifeudal. En contraposición aparece una nueva corriente del neoconfucianismo: el idealismo subjetivo de *Wan Yang-min* (1472-1528), quien afirma que "fuera de mi conciencia no existen ni las cosas ni sus leyes. La cosa es mi representación de ella". El sujeto cognoscente es la base de todo lo que hay y posee conocimientos ingénitos. La experiencia no conduce al hombre sino a extravíos. Todo depende de nuestro Yo. Estas aserciones servían a Wan Yang-min de fundamentación teórica a sus convicciones políticas, entre ellas la doctrina de la "unidad de saber y proceder", cuyo fin era levantar el ánimo de la aristocracia feudal, parte de la cual era presa del pesimismo y manifestaba indecisión.

La escuela de Wan Yang-min se convirtió más tarde en una corriente ideológica rectora de la China feudal. Pero dentro de esta escuela se formaron grupos que contendieron entre sí de modo encarnizado. En el siglo XVI, entre los discípulos de Wan Yang-min que interpretan a su modo la instigación a "proceder" aparece toda una pléyade de filósofos progresistas, el más descollante de los cuales es *Li Chi* (1527-1602), quien declara la guerra al confucianismo, secular doctrina oficial del feudalismo chino. Li Chi arremete con particular fuerza contra la teoría de los conocimientos ingénitos (que se remonta a Mencio) y pone al desnudo su sentido social.

Combatieron al idealismo neoconfuciano eminentes pensadores materialistas, entre los cuales debemos mencionar en particular a *Wan Tin-sian* (1474-1544) que, apoyándose en ideas de sus precursores, sostiene que la base de las cosas son partículas materiales, el *ch'i*, cuya cantidad en el espacio universal no disminuye ni aumenta. Estas partículas pueden combinarse o disgregarse, pero no pueden desaparecer. Las cosas se hallan en cambio permanente y con ellas cambian sus leyes. Wan Tin-sian consideraba que lo único innato del hombre es el instinto y la capacidad de aprehender el mundo circundante y que todo lo demás lo adquiere a lo largo de la vida.

Desarrollo del pensamiento materialista de China en los siglos XVII y XVIII

Ataques cada vez más frecuentes de las tribus nórdicas e invasiones de los japoneses agravan en el siglo XVI la crisis del feudalismo chino. Mediado el siglo XVII, los manchúes conquistan China. En este momento crítico, mientras el pueblo chino defendía su tierra, las esferas gobernantes de la nobleza feudal colaboraban con los conquistadores extranjeros y combatían a los patriotas. El instrumento ideológico principal de la nobleza gobernante era el neoconfucianismo reaccionario.

A partir de los primeros decenios del siglo XVII se despliega la oposición de los pensadores chinos progresistas contra las doctrinas reaccionarias de Chu Hsi y Wan Yang-min, oposición encabezada por *Huan Tsun-hsi* (1610-1696), *Hu Tun-lin* (1613-1682) y *Wan Chuang-shan* (1619-1692). Todos ellos participaron activamente en la lucha armada contra los invasores manchúes y divulgaron las ideas antifeudales. En las doctrinas de estos tres eminentes pensadores, el materialismo, el patriotismo y el humanismo constituían un todo orgánico y el arma ideológica de los patriotas chinos en su lucha contra la nobleza gobernante. Estos pensadores sostuvieron que todas las desdichas en la sociedad se producían porque el gobernante

del país no era un servidor del pueblo, sino un verdugo del pueblo y exhortaron a los funcionarios de la corte y a todas las personas cultas a no servir al emperador, sino al pueblo. En su crítica de la escolástica neoconfuciana, los filósofos materialistas exigían que cada postulado teórico se sustentara en hechos y comprobara en la práctica.

Digna de mención es la teoría de Wan Chuang-shan acerca de "la unidad del cuerpo y el movimiento". La naturaleza —nos dice este filósofo— se halla en movimiento incesante y el movimiento engendra nuevas cosas y fenómenos. Wan Chuang-shan fundamentó la teoría materialista del conocimiento. Para él sólo al hombre le es propia la aptitud de conocer y la percepción surge únicamente cuando los órganos sensoriales se ponen en contacto con las cosas exteriores; Wan Chuang-shan, que considera que la aprehensión sensorial es el principio y la base del conocer, reserva un lugar considerable al pensar. Según su doctrina, los órganos sensoriales perciben los fenómenos y el pensamiento averigua su esencia.

En el siglo XVIII, período de consolidación de la dinastía manchú, el enciclopedista *Tai Jen* (1723-1777) combate la ideología preponderante de la llamada escuela ortodoxa. Además de las obras filosóficas (*Interpretación demostrativa del libro de Mencio, El bien original* y otras), escribió *Trigonometría, Compendio de astronomía, Tratado del movimiento del Sol*. En todas estas obras sustenta ideas materialistas acerca de la naturaleza que, según nos dice, se halla en movimiento, como resultado del cual surgen nuevas cosas y fenómenos. La vida es la fuente de todo cambio. El cambio no acontece por sí mismo, sino que es atributo de la substancia material, el *ch'i*. El cambio del *ch'i* en la naturaleza es un proceso ininterrumpido que engendra sin cesar una nueva vida. Todas estas mutaciones son la manifestación natural de la ley del *tao*. Tai Jen mantenía que el movimiento y el desarrollo de las cosas no dependían de la conciencia del hombre. "La ley más potente y rigurosamente determinada —escribió— es la ley suprema según la cual todo en el Universo —los hombres, las cosas, los acontecimientos y las acciones—, se halla sujeto a su propia necesidad natural." Para conocer esta ley se necesita hacer un análisis concreto de las cosas.

Para Tai Jen, "el espíritu nace de una materia sutilísima" y su naturaleza se halla determinada por las propiedades "de la materia del cuerpo vivo". Frente al apriorismo neoconfuciano admite el saber experimental y señala que las percepciones sensoriales son la fuente de nuestros conocimientos.

Tai Jen combatió con dureza la doctrina neoconfuciana de Chu Hsi acerca de la dualidad de la naturaleza humana, afirmando que la satisfacción de las necesidades vitales del hombre es dictada por ley de la propia naturaleza y no tiene nada que ver con el llamado principio del mal. A juicio de Tai Jen, la doctrina de la dualidad de la naturaleza humana está llamada a defender los intereses egoístas de las gentes influyentes.

En las cuestiones sociales. Tai Jen, como sus precursores, los meterialistas del siglo XVII, no va más allá de las concepciones idealistas. Considera, por ejemplo, que el pueblo sólo puede liberarse de la opresión social si se ocupa de la educación de sí mismo y vuelve la espalda a los predicadores neoconfucianos, "a los embusteros, brujos y poseídos budistas y taoístas". Su concepción sociológica, empero, está dirigida contra la esclavitud feudal y el dominio de los invasores manchúes y desempeñó un papel positivo en la difusión de las ideas progresistas.

2. El pensamiento filosófico en la India

En este país, las relaciones sociales del feudalismo aparecen ya antes de nuestra era, pero la victoria definitiva del nuevo modo de producción suele situarse en el período del siglo IV al VI de n.e. La conquista de la India por los musulmanes dio lugar a la propagación del islamismo y a una intensificación de las influencias árabo-persas.

Como en otros países, la entrada en el feudalismo significó un dominio acentuado de las doctrinas religiosas e idealistas. Entre ellas conquistó la preponderancia el brahmanismo, transformado en hinduismo, en tanto que el budismo ortodoxo iba siendo relegado a segundo plano.

En el alto medievo (del siglo IV al XI) adquieren el mayor desarrollo y propagación los siguientes nueve sistemas filosóficos: seis ortodoxos (*nyaya, vaisesika, sankhya, yoga, mimamsa* y *vedanta*) y tres heterodoxos (*charvaka-lakayatamata, jainismo* y *budismo,* integrado éste por cuatro escuelas: *vaibhasika, sautrantika, madhayamika* y *yogakara*). Cada una de estas escuelas tiene su peculiaridad, su problemática. Pero tocante a la cuestión fundamental de la filosofía se dividen en dos orientaciones: la idealista y la materialista. A la primera pertenecen la yoga, la vedanta y las escuelas budistas madhayamika y yogakara. Una tendencia coherentemente materialista adoptó la charvaka; las demás escuelas (nyaya, veisesika, mimamsa y las escuelas budistas vaibhasika y sautrantika) también se situaron en el terreno del materialismo, si bien en la interpretación de algunos problemas de la gnoseología y la ética hacían concesiones al idealismo y la religión. También en el jainismo había fuertes elementos de materialismo.

En la época feudal continuó el desarrollo de la escuela charvaka; algunos seguidores de este sistema añadieron el éter a los cuatro elementos primigenios (tierra, agua, aire y fuego). El alma se identifica con los órganos sensoriales y el intelecto y es mortal, desaparece al morir el cuerpo. Dentro del sensualismo y de la admisión de las sensaciones como única fuente de conocimiento efectivo, la charvaka comienza a elaborar la teoría del razonamiento, del que diferencia dos tipos: a) los razonamientos basados en los datos de las aprehensiones sensoriales, que son muy importantes para conocer el mundo material, y b) los razonamientos no basados en datos de dichas percepciones y, en consecuencia, desprovistos de fuerza demostrativa. Entre estos razonamientos falsos figura la demostración teológica de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma.

En la filosofía de este período prima, sin embargo, la orientación idealista, que tiene su expresión más cabal en las obras del brahmán *Sankara* (siglo IX), eminente figura de la escuela vedanta. La idea clave del "monismo puro" de Sankara es el reconocimiento de la realidad absoluta unitaria del espíritu mundial, es decir, el Brahma. Son atributos del Brahma el ser, la conciencia y la liberación (*moksa*). Para este

filósofo, el mundo visible es una manifestación de Brahma, el cual crea el mundo, una creación efectuada por medio de su poder mágico: *maya* (ilusorio). Sankara entiende que hay dos tipos de conocimiento: la revelación, dada en el Veda y las Upanisad, y la intuición mística. Admite las percepciones sensoriales y los razonamientos lógicos únicamente como procedimientos subordinados del conocer.

Las escuelas madhayamika y yogakara atribuyen igualmente naturaleza ilusoria e irreal al mundo.

La escuela vedanta, también influyente en la época del feudalismo, fue fundada en el siglo XII por *Ramanuja*. Con las mismas proposiciones básicas que la doctrina de Sankara, el sistema de Ramanuja trata de atenuar el espiritualismo de aquél. Frente a la teoría del "monismo puro" de Sankara, Ramanuja sostiene que el mundo no es una ilusión, sino que existe en la realidad y es material, aunque lo creara Brahma. No obstante ciertas diferencias, los dos sistemas —el de Sankara y el de Ramanuja—, como las demás escuelas vedanta no son sino modalidades del idealismo objetivo.

La controversia entre la corriente materialista y la idealista era inconciliable. De su dureza habla el hecho de que todos los escritos de la escuela charvaka fueran destruidos, a causa de lo cual conocemos su doctrina por lo que dicen polemizando con ella los autores adversarios del materialismo.

Del siglo XI al XV prevalecen en la India la escolástica y las doctrinas idealistas, cuya función consistía en fundamentar los dogmas religiosos. "La indagación y el ánimo intrépido —escribe Jawaharlal Nehru— retroceden ante la lógica formal y una dialéctica estéril. El brahmanismo y el budismo se precipitan en la decadencia y surgen formas degradadas del culto, en particular algunas modalidades del culto tantra y adulteraciones del sistema yoga."[1] En los siglos XV y XVI comienza el proceso de descomposición del fuedalismo, mientras el movimiento antifeudal toma la forma de doctrinas heréticas y sectas conocidas en la India con el nombre de "movimiento bhakti" (fidelidad a una sola divinidad suprema y

[1] J. Nehru. *El descubrimiento de la India.* Moscú, 1955, pág. 233.

no a los dioses brahmánicos). Entre las primeras figuras del movimiento bhakti descuella en particular el poeta *Kabir* (siglo XV), tejedor de profesión, ampliamente conocido en la India y todo Oriente. Kabir hacía blanco de su mordacidad al clero, que sembraba la cizaña entre hindúes y musulmanes, y criticaba la religión oficial. Creía, empero, en la transmigración de las almas y en algunos otros postulados del hinduismo. El movimiento bhakti cobró su máxima amplitud de los siglos XVI al XVIII y, en este período, es el más alto representante de su ideología el poeta *Tulsi Das* (1532-1624), autor del *Ramayana* (1575), poema que alcanzó celebridad mundial. No obstante su índole religiosa, las doctrinas de los ideólogos bhakti contienen una tendencia social progresista: combaten el sistema de castas, la desigualdad social y el fanatismo religioso.

En la segunda mitad del siglo XVIII, cuando el modo feudal de producción baja la pendiente de la descomposición y la decadencia, se propagan ampliamente en la India las doctrinas idealistas objetivas de la escuela vedanta, que están íntegramente al servicio de la ortodoxia religiosa.

3. El pensamiento filosófico en el Japón

Nace en la época del feudalismo bajo la influencia de la filosofía china, india y coreana. Entre los siglos XIII y XV predominan en el Japón el confucianismo y el budismo. El budismo nipón, como el chino y el coreano, juzgaba aparencial el mundo exterior, material.

En el Japón, el confucianismo contó con el apoyo de la clase dominante y del poder imperial merced a la índole conservadora de sus ideas sociales, en particular la ley del cielo, que prescribe obediencia, amor y respeto a las autoridades. En el siglo XVII, *Nakae Toju* transforma la metafísica del confucianismo en un sistema del idealismo subjetivo.

Junto al confucianismo clásico, a partir del siglo XIV se propaga *el neocunfucianismo* que, bajo la dinastía de los Takugawa, pasa a ser la ideología oficial. Los representantes principales del neoconfucianismo japonés fueron *Fujiwara*

Seika (1561-1691) y *Hayasi Razan* (1583-1657) que basaron sus doctrinas en la filosofía del neoconfuciano chino Chu Hsi y trataron de conciliar el confucianismo y el budismo. Según su doctrina idealista objetiva, el principio ideal *ri* es primario y domina sobre todo lo existente, mientras el principio material *ki* es secundario y está subordinado a *ri*.

En el siglo XVII, *Yamaga Soko* criticó el neoconfucianismo y se pronunció por el retorno al confucianismo original que, según él, había sido deformado por los neoconfucianos. Soko sostuvo que el mundo es increado y eterno y que adquirió su aspecto presente por necesidad natural. El mundo no tuvo principio ni tiene fin, en él acontecen un movimiento y un desarrollo ininterrumpidos, una creación eterna. La muerte de una cosa es el nacimiento de otra.

El materialista y ateo *Ito Jinsai* (1627-1705) afirmó que el principio ideal *ri* no era más que un atributo del principio material *ki*. Según este filósofo, la materia es lo primario, el mundo material existe desde toda la eternidad, se halla siempre en movimiento, en la naturaleza no se produce nunca un reposo absoluto. Jinsai negaba la existencia de Dios como creador de la naturaleza.

Un notable materialista de aquel período fue *Kaibara Ekken* (1630-1714), autor del libro *Las grandes dudas*, quien reconocía la eternidad de la materia y negaba la existencia del espíritu independientemente de la materia. Ekken fue adversario del régimen monárquico feudal y manifestó que, como los campesinos alimentaban a toda la nación, eran ellos y no los señores feudales, quienes debían ser considerados el estamento superior, el puntal del Estado.

Un ilustre filósofo materialista fue también el coetáneo de Ekken, *Muro Kiuso* (1658-1734), que combatió el misticismo y el idealismo subjetivo. Al criticar el aserto de que la sensación es una vivencia rigurosamente subjetiva, Kiuso señaló que los colores, los sonidos, los sabores, etc. existen en las propias cosas. Adversario del misticismo budista y sintoísta,[2] se opuso a

[2] El sintoísmo (de la palabra "sinto", que significa el camino de los dioses) es la religión arcaica de los japoneses y se basa en la divinización de las fuerzas de la naturaleza y en el culto a los antepasados.

la divinización de los emperadores y decía que el monarca debía venerar al pueblo "como si fuera el mismo Cielo".

Un eminente filósofo materialista y ateo fue *Ando Sioeki* (finales del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII). En su libro *Las leyes auténticas de la naturaleza* criticó las doctrinas neoconfucianas y budistas acerca de la naturaleza y sostuvo que la naturaleza infinita existe y actúa por sí misma, que la causa del movimiento de la materia reside en ella misma. Sioeki expresó las aspiraciones antifeudales del pueblo, adoptó una postura negativa frente al régimen social dominante del Japón, y lo criticó como sistema de violencia contra el pueblo. Su ideal era un sistema en el que no hubiera ricos, ni pobres, ni encumbrados, ni plebe. Para Sioeki, la propiedad privada, que engendra la desigualdad social, es el origen de todos los males en la vida de la sociedad. El filósofo combatió también la opresión espiritual de la Iglesia acusándola de ser un puntal del régimen dominante, al que justifica como institución de origen divino que debe existir eternamente.

4. El pensamiento filosófico en Bizancio

En la época del feudalismo, en Bizancio, como en otros países, se pedía de la filosofía, considerada "servidora de la teología", que fundamentara los dogmas de la religión y demostrara la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

El padre de la escolástica cristiana en Oriente fue *Juan Damasceno,* que vivió en el siglo VIII y utilizó la metafísica y la lógica aristotélicas para erigir un sistema dentro de la fe cristiana. En Damasceno está netamente expresada la idea capital de la escolástica: la revelación divina ofrece la verdad absoluta; la función de la filosofía consiste en entender esa revelación y explicarla.

En el siglo IX destaca por su erudición el patriarca de Constantinopla *Focio,* autor de *Biblioteca,* libro que contiene infinidad de párrafos de obras filosóficas y la valoración de sistemas filosóficos. Entre los pensadores antiguos Focio prefiere a Aristóteles. Según él, Platón carece de rigor

científico, se deja llevar de la fantasía y es contradictorio. Un discípulo de Focio llamado Aretis tomó el partido de Platón y así nació la controversia entre aristotélicos y platónicos en Bizancio que duraría hasta la conquista de Constantinopla por los turcos.

Entre los filósofos bizantinos del siglo XI, los más conocidos fueron *Miguel Psellos* (1018-1078), científico de múltiples facetas, y *Juan Italos* (segunda mitad del siglo XI), que descolló por su erudición y libre pensamiento. Psellos fue el ideólogo del sector progresista de la aristocracia feudal. En sus concepciones filosóficas se aproximó al idealismo de los neoplatónicos. Juan Italos desempeñó un destacado papel en el desarrollo del pensamiento filosófico y sociopolítico de Bizancio. Criticó los dogmas religiosos y la Iglesia, cosa que le valió la imputación de hereje, el proceso correspondiente y el confinamiento en un monasterio. Italos admitía la eternidad y la infinitud del mundo, pero afirmaba que el mundo había sido creado de materia conforme a ideas que existían "antes de su creación".

De los siglos IX al XIV cundió y se amplió el movimiento antifeudal, que se expresó en insurrecciones populares y doctrinas heterodoxas que tenían por idea axil la colisión entre dos principios: el bien y el mal. En particular impregnaba un espíritu revolucionario la herejía de *los bogomilos*, que de Bulgaria, donde nació, se propagó a Macedonia y Servia. Sus adeptos combatían la opresión espiritual de la Iglesia y el yugo social de los señores feudales, rechazaban los ritos y los misterios, la jerarquía eclesiástica y el dogmatismo, preconizaban el retorno a la doctrina de las Sagradas Escrituras, reclamaban justicia social y que se dejara de explotar a los campesinos e instaban al pueblo a la desobediencia y a la resistencia activa frente a las autoridades seglares y eclesiásticas.

5. El pensamiento filosófico en Persia

En Persia y países limítrofes primaba desde tiempos arcaicos el mazdeísmo, religión que tenía por divinidad

suprema a Ahuramazda (Ormuz en la transcripción griega). En los libros sagrados de esta religión, una colección de escrituras llamada *Avesta*, su doctrina es anunciada por el profeta Zoroastro, por lo que también se la conoce con el nombre de zoroastrismo.

El mazdeísmo descansaba en una concepción dualista que se expresó en forma mitológica. Lo principal en ella es la idea de una contienda entre fuerzas contrapuestas: la luz y las tinieblas, la vida y la muerte, el bien y el mal, etc. La significación histórica del mazdeísmo reside precisamente en que su doctrina de las dos substancias o dos principios del Universo expresa la idea de la lucha de los contrarios como base de todo lo existente.

De los siglos III al VII, el mazdeísmo sufre determinados cambios, obedientes a los enfrentamientos entre las diversas corrientes. El objeto fundamental de la controversia concierne a la cuestión de la unidad o dualidad de la substancia primigenia. Entre los partidarios de la concepción unitaria había algunos que propagaban ideas materialistas y ateas, a quienes se llamó *sarvanistas*. Para ellos no existe más que la materia, no hay Dios alguno, ni inmortalidad del alma, ni infierno ni paraíso. Todo lo que en el mundo acontece es engendrado por el tiempo *(sarvan)* infinito.

En el siglo III surgió una nueva doctrina religioso-filosófica, *el maniqueísmo*, cuyo fundador, *Mani* (216 ó 217-276), intentó crear una nueva religión sobre la base del mazdeísmo y el budismo. En el sentido filosófico, el maniqueísmo fue una modalidad del gnosticismo (doctrina mística acerca de un saber especial que revela el misterio del ser y el camino de la salvación del alma) y del panteísmo oriental. Por su esencia clasista fue una protesta de las masas oprimidas contra el entonces incipiente feudalismo. Mani sostenía que para que el bien venciera al mal debía practicarse un modo de vida ascético; y en esto consistía su divergencia principal con el zoroastrismo.

En los siglos V y VI adquiere vasta propagación en Persia, Azerbaidzhán y Asia Central un movimiento igualitarista plebeyo, cuyo jefe, llamado *Mazdak* (muerto en 529), predicaba la inevitabilidad del triunfo de la luz sobre las tinieblas, del bien

sobre el mal, de la justicia social sobre la injusticia y la abolición violenta de la desigualdad social y económica y recababa la utilización igualitaria de los bienes, que debían ser comunitarios. La propaganda de Mazdak promovió una insurrección, en el transcurso de la cual la gente pobre expropiaba a los ricos y expulsaba a los señores feudales de sus posesiones. Tras algunos éxitos, el movimiento *mazdaquista* fue sofocado y sus componentes exterminados con horrorosa crueldad.

En el siglo VI, durante el reinado de Cosroes I, comenzaron a penetrar en Persia la ciencia y la filosofía griegas. Clausurada la escuela filosófica ateniense en Bizancio, sus componentes encontraron asilo en el reino de Cosroes I. Se acometió la traducción al persa de las obras de Aristóteles y Platón. En Persia se formaron centros científicos en los que eran objeto de estudio la medicina, las ciencias naturales, la astronomía y la filosofía. Eminencias del pensamiento filosófico persa fueron el médico químico ar-Razi y el matemático, astrónomo, poeta y pensador iranotadzhiko Omar Khayyam.

Ar-Razi (864-925), en su famoso *Libro universal*, aconsejaba no seguir ciegamente a Hipócrates y Galeno, sino erigir la medicina en la observación y el experimento. Como filósofo materialista, en sus obras *Las leyes naturales en la filosofía* y *Discurso sobre el tiempo y el espacio* expone su doctrina de los principios eternos, que son cinco: el Creador, el espíritu universal, la materia primigenia, el espacio absoluto y el tiempo absoluto. En esta doctrina, claramente distinta de la cosmogonía musulmana, la materia y sus atributos —el espacio y el tiempo— es considerada como principio equivalente a Dios. Ar-Razi señala el estrecho vínculo existente entre el alma y el cuerpo; juzgaba el movimiento propiedad inseparable de la materia. Ar-Razi era partidario del sensualismo materialista.

Tras la conquista árabe, el desarrollo del pensamiento filosófico y social en Persia es de signo islámico.

6. La filosofía en los países árabes

A comienzos del siglo VII, los profundos cambios que producen en la vida social la descomposición del régimen de la

comunidad primitiva y el desarrollo de las relaciones feudales en Arabia, dan lugar al nacimiento de una nueva religión, el islamismo, que une a las dispersas tribus árabes en un Estado de tipo feudal. Consecuencia de las conquistas árabes es la formación de un extenso y plurinacional imperio teocrático (el califato), en el cual los árabes ocupan una situación privilegiada y el islam era la región oficial.

En este período, partiendo de la filosofía antigua y del pensamiento filosófico griegos, en Oriente surge y alcanza un alto nivel la filosofía arabográfica[3]. De los siglos X al XIII estuvo representada por las siguientes tendencias: 1) el peripatetismo (aristotelismo) oriental; 2) la doctrina de los Hermanos de la Pureza; 3) el sufismo, y 4) la filosofía musulmana ortodoxa.

En la segunda mitad del siglo X apareció en Basora una sociedad secreta religiosa-filosófica llamada *Hermanos de la Pureza*. Sus integrantes escribieron cincuenta y un tratados, una suerte de enciclopedia del saber científico y filosófico de aquella época. La doctrina de esta sociedad era de carácter sincrético. Para la lógica y la física se apoyaban en Aristóteles; para la medicina y la psicología, en Galeno; en las cuestiones filosóficas generales se atenían al neoplatonismo y al neopitagorismo. Según la doctrina de esta sociedad, el conocimiento se efectúa por tres procedimientos: merced a los sentidos, al entendimiento y a la intuición. Los Hermanos de la Pureza eran partidarios de unir todas las religiones y todas las doctrinas filosóficas. La base de esta unificación eran, según ellos, los conocimientos científicos y filosóficos, que liberarían de extravíos a la religión. Para el logro de la perfección eran menester fusionar la filosofía griega y la xara musulmana.

Un hecho considerable por su valor filosófico fue *el peripatetismo oriental* (de los siglos IX al XI), que tuvo por

[3] Sólo convencionalmente cabe hablar de filosofía árabe o musulmana. Creadores de la cultura árabe medieval que se forma a raíz de las conquistas árabes son, además de los árabes, los persas, los coptos, los judíos, los turcos, los tadzhikos, los uzbekos, los azerbaidzhanos, es decir, todos los pueblos constitutivos del califato árabe. Por ello llamamos arabográfica a la filosofía medieval de los pueblos orientales.

iniciador a *Alkindi* (800-879). En sus obras filosóficas, Alkindi estudió los problemas lógicos y gnoseológicos, que elaboró al comentar los trabajos de Aristóteles. Para Alkindi, los fenómenos de la naturaleza y la sociedad están condicionados causalmente y se rigen por leyes internas. Dios no es más que la "causa remota" de los fenómenos. El "cuerpo del mundo" es finito y creado, idea ésta que trata de demostrar por razonamientos lógicos. El esquema de los tres peldaños del conocimiento propuesto por Alkindi tuvo gran alcance. El primer peldaño —la lógica y la matemática— conduce a través del segundo —las ciencias naturales— al tercero: los problemas metafísicos. Alkindi trató con escepticismo el Corán y ciertos dogmas religiosos. Para los musulmanes ortodoxos era un hereje cuyos libros debían ser destruidos.

Relevantes figuras del aristotelismo oriental fueron Alfarabi, El-Biruni y Avicena[4].

Una reacción contra el materialismo y el racionalismo fue *el sufismo* y la filosofía religioso-mística ortodoxa. El sufismo es una doctrina de la rama neoplatónica. Niega autenticidad tanto al conocimiento perceptivo como al racional y predica el ascetismo, el disociarse de todo lo terrenal. Para los sufíes, el conocimiento verdadero se logra únicamente por iluminación divina, que sucede al unirse el alma del hombre con Dios. Hubo un sufismo ortodoxo y otro herético. A menudo, bajo el ropaje religioso-místico del sufismo, pensadores orientales expresaban ideas humanistas y, a las veces, incluso antirreligiosas.

Constituyó un intento de respaldar los dogmas religiosos con argumentos racionalistas el sistema de *Al-Asari*, que poco a poco fue conquistando a los teólogos musulmanes y se convirtió a partir del siglo XIII en la filosofía del islam ortodoxo. Según la doctrina de Al-Asari, el mundo material está compuesto de átomos sin extensión separados por el vacío. El espacio, el tiempo y el movimiento tienen asimismo estructura atómica. El tiempo se compone de momentos separados (átomos del tiempo) entre los que no existe ninguna

---

[4] Véase sus concepciones filosóficas en la pág. 129 y siguientes.

trabazón: el momento posterior no viene condicionado por el anterior. Para Al-Asari, Dios es la causa única de cuanto existe y sucede en el mundo. Al-Asari y los asaríes negaban que el mundo existiera desde toda la eternidad y se rigiera por leyes internas y sostenían que Dios no sólo ha creado el mundo, sino que está presente en todos los fenómenos. Las cosas carecen de propiedades permanentes y Dios las crea sin cesar; Dios infunde positivos y negativos accidentes a la substancia (la vida y la muerte, el movimiento y el reposo).

En la segunda mitad del siglo XI combatió el peripatetismo *Algazali* (1059-1111) en su obra *Contradicción de los filósofos*. Esencialmente, su crítica está orientada contra Alfarabi y Avicena. Algazali arremete contra la doctrina de la eternidad del mundo y sus leyes, contra la negación de la inmortalidad individual. Para este filósofo, el mundo fue creado por Dios a partir de la nada y la previsión divina se inmiscuye constantemente en la marcha de las cosas. Lo mismo que Al-Asari, niega la causalidad en la naturaleza y sostiene que lo que llamamos relación causal no es sino la habitual correlatividad de los sucesos en el tiempo.

A partir de mediados del siglo XII, cuando la reacción religiosa comenzó a hacer estragos, la vida científico-filosófica va extinguiéndose en el Este del mundo árabe.

La filosofía arabográfica en Occidente

Paralelamente, la filosofía arabográfica alcanza gran esplendor en el Occidente árabe (la España actual y la parte occidental de Africa del Norte). El peripatetismo adquiere nuevos desarrollos en las obras de *Avempace* (finales del siglo XI-1138), de *Abentofail* (*ca.* 1110-1185) y *Averroes* (1126-1198). El célebre filósofo, jurista y médico Averroes culmina el desarrollo del aristotelismo arabográfico. Sus contemporáneos decían que Aristóteles explicaba la naturaleza y que Averroes explicaba a Aristóteles. Sin embargo, Averroes, además de explicar la doctrina peripatética, la reelaboró.

Conforme a Averroes, el mundo material es infinito en el tiempo, pero limitado en el espacio. El filósofo cordobés rechaza la fórmula religiosa que concibe al mundo producido

por Dios "a partir de la nada". Dios y la naturaleza son "coeternos", decía. Dios es la fuente eterna de la realidad; la materia, la base única del ser, fuente eterna de la posibilidad. Materia y forma no existen por separado, sólo mentalmente se las puede dividir. Como la materia y la forma constituyen un ente único, la posibilidad y la realidad también forman una unidad. La materia es fuente universal y eterna del movimiento. El movimiento es eterno y continuo, pues cada nuevo movimiento es resultante del anterior. Con todo, los elementos materialistas del averroísmo se mezclan con el idealismo. Para Averroes, todo lo existente se ordena en una jerarquía cuya cima es Dios, la "causa última" del ser. Dios es "el pensamiento que se piensa a sí mismo".

Averroes es uno de los fundadores de la doctrina de la "doble verdad", que habría de adquirir gran predicamento, y según la cual la verdad filosófica y la verdad religiosa no entran en conflicto, por cuanto se refieren a cosas distintas: la religión prescribe al hombre su comportamiento, la filosofía trata de entender la verdad absoluta. Tuvo también gran significación la doctrina averroísta del intelecto como agente único. Sólo este entendimiento universal del género humano en su totalidad, como expresión de la vida espiritual ininterrumpida y sucesoria de la humanidad, es eterno e inmortal, mientras el entendimiento individual es temporal y perece con el hombre.

En el problema de los universales, Averroes sustenta una visión materialista. No son reales —dice el filósofo— más que las cosas concretas; los universales son únicamente denominaciones de cosas, si bien tienen una base real, ya que si no serían falsos. Entender los universales es objetivo del conocimiento. Averroes dedicó gran atención a la lógica. Ve el significado de esta ciencia en que contribuye a que nuestro conocimiento pase de las percepciones sensoriales y las representaciones a la verdad inteligible. La verdad absoluta es cognoscible, se desvela poco a poco. Averroes trata desdeñosamente a los teólogos musulmanes, pues sus demostraciones se derrumban ante la verdad científica. Ahora bien, si rechazaba la teología no significa que rechazara la religión. Como hemos reseñado, disociaba las esferas de la filosofía y de la religión; para la

primera reservaba el terreno de la teoría y para la segunda, el de la práctica.

Averroes es la última gran figura de la filosofía árabe del Medievo.

La filosofía judía

En la época feudal y en estrecha ligazón con la filosofía arabográfica se desarrolló la filosofía judía, muchos de cuyos cultivadores escribieron sus obras en árabe. En la filosofía hebrea del Medievo preponderaban el misticismo y la escolástica. El primero está representado por dos corrientes: *la cábala* y *el neoplatonismo*. La cábala es una doctrina semejante al gnosticismo y ve en la Biblia una suerte de ropaje que envuelve los misterios sagrados. En la cábala desempeñó un gran papel la mística de las letras y los números. El exponente máximo del neoplatonismo hebreo fue *Avicebrón* (1021-1070), que en su obra *Origen de la vida* trató de unir el monoteísmo judío con el panteísmo neoplatónico. Avicebrón interpreta la doctrina religiosa hebrea de la creación del mundo como emanación de la substancia divina primigenia.

Seguidor de Aristóteles en la filosofía judía del siglo XII fue *Maimónides* (1135-1204), que en su obra *Guía de los extraviados* intenta demostrar la compatibilidad del judaísmo con la filosofía de Aristóteles. Para ello interpreta en un sentido figurativo las expresiones bíblicas que contradicen los datos de la ciencia y, de esta suerte, trata de conciliar filosofía y religión. Maimónides reconoce que son endebles los argumentos teológicos referentes a la creación del mundo y la doctrina aristotélica acerca de la eternidad del universo. El mérito de este filósofo consiste en haber expuesto de modo sistematizado las obras de Aristóteles y haberlas empleado profusamente en la filosofía hebrea. Este intento de sintetizar la religión judaica con la filosofía antigua, así como el espíritu de racionalismo acarrearon a Maimónides las iras de los ortodoxos del hebraísmo.

7. El pensamiento filosófico de los pueblos de Transcaucasia y Asia Central

En Transcaucasia y Asia Central, la filosofía alcanzó un nivel relativamente elevado en la época del feudalismo.

El pensamiento filosófico en Azerbaidzhán

En Azerbaizhán se forman las relaciones feudales en los siglos III y IV. A finales del siglo VII, los árabes conquistan este país. En él, como en toda Transcaucasia y Asia Central, el pensamiento filosófico y sociopolítico discurre en este período por el cauce de la filosofía arabográfica. Las corrientes ideológicas fundamentales del mundo árabe tuvieron también sus partidarios en estos países. En Azerbaidzhán adquieren una propagación considerable el mazdaquismo, el maniqueísmo, el peripatetismo oriental y el sufismo. Entre los peripatéticos orientales hay que destacar a *A. G. Bahmaniar* (muerto en 1065) que en sus obras escritas en árabe trata de conjugar la doctrina aristotélica y el neoplatonismo.

El representante máximo del pensamiento progresista político-social y filosófico de Azerbaidzhán en este período es el poeta y pensador *Nizamí Ganjevi* (1141-1209). Por sus concepciones filosóficas fue idealista en lo fundamental, pero en sus obras aparecen considerables elementos de un materialismo espontáneo y de dialéctica. A su parecer, componen la naturaleza cuatro elementos materiales —el fuego, el agua, el aire y la tierra—, que en condiciones determinadas se transforman unos en otros. El mundo material existe en el tiempo y en el espacio y es cognoscible. La fuerza cognoscente del intelecto humano es poderosa. Como Heráclito, Nizamí dice: "Así como el agua no permanece estable en un torrente, así no hay nada estable en el mundo."

Expresando las aspiraciones de las masas oprimidas, Nizamí hizo objeto de severa crítica el orden, las costumbres y las reglas morales de la sociedad, combatió con audacia la injusticia social y la cruel opresión del feudalismo. Llama

"cárcel implacable" a la sociedad feudal, donde dominan "el terror y las cadenas". En el poema *Igbal-name* describe la ciudad-Estado ideal en la que no hay gobernantes ni gobernados, ni ricos ni pobres, donde todos los ciudadanos gozan de plena libertad y derechos iguales.

El pensamiento filosófico de Armenia

El surgimiento y la formación del pensamiento social y filosófico en Armenia se remonta al siglo IV, cuando empiezan a configurarse las relaciones feudales. Un lugar considerable entre los pensadores de este período ocupa *Eznik Kojbetsí* (siglo V), fundador del idioma literario armenio y autor del libro *Refutación de las sectas*, en el cual combate la filosofía dualista de Mani.

Las figuras más conocidas del pensamiento filosófico y social de Armenia en la época del feudalismo fueron David Anajt, Anania Shirakatsí, Juan Vorotnetsí y Gregorio Tatevatsí.

David (siglo VI), ideólogo de la aristocracia feudal, fue un pensador idealista del neoplatonismo armenio. Para él, el mundo material es una producción del espíritu del mundo, de Dios, y lo gobierna la previsión divina. En las concepciones de David, hay, no obstante, elementos de materialismo. Ofrecen gran interés su doctrina atinente a los tres géneros del ser (el ser dudoso, el posible en el pensamiento y el independiente del pensamiento) y su teoría del conocer. Para David, la naturaleza, como Dios, no depende de la conciencia. El mundo es cognoscible; el punto de partida y primer peldaño del conocer es la aprehensión sensorial; siguen luego en peldaños consecutivos la imaginación, la opinión, la reflexión y la razón.

Ilustre representante del pensamiento científico y filosófico de Armenia fue el matemático, astrónomo y geógrafo *Anania Shirakatsí* (siglo VII), que sometió a crítica la interpretación bíblica del origen de los fenómenos naturales; la naturaleza y los objetos de la realidad circundante se componen de cuatro elementos —tierra, agua, fuego y aire—, que pasan de un estado a otro. En sus obras trata de concebir un mundo en movimiento y cambio.

En el desarrollo del pensamiento filosófico armenio desempeñó un importante papel *Juan Vorotnetsí* (1315— *ca.* 1388), que escribió comentarios a Aristóteles y Porfirio. Su solución del problema cardinal de la filosofía es de signo idealista, pero entiende que la naturaleza existe no en Dios, sino fuera de él. También hay elementos materialistas en su teoría del conocimiento, al que juzga reflejo por la razón de los fenómenos de un mundo exterior que existe con independencia del sujeto cognoscente. La autenticidad del pensamiento es confirmada por su correspondencia con los objetos exteriores.

El pensamiento filosófico de Armenia es desarrollado por *Gregorio Tatevatsí* (1340-1411), que aun idealista, se distancia de los cánones eclesiales-idealistas a la hora de resolver importantes problemas filosóficos, a los que da una interpretación propia, original. Para Tatevatsí, el mundo material es indestructible y se halla en eterno movimiento y cambio. Es el primer pensador de Armenia que estudia el problema de la casualidad y la necesidad. Después de Tatevatsí, el pensamiento filosófico de Armenia se sume en una crisis originada por la decadencia económica y cultural del país.

El pensamiento filosófico de Georgia

En el siglo IV existía en Cólquida (Georgia Occidental) una escuela de retórica y filosofía, confluencia de la antigua cultura. Frente al dogmatismo eclesiástico, ya en el siglo VI comienza a formarse una ideología seglar, cuyos representantes (*Ayet* y *Partadze*) consideran que lo más importante es resolver los problemas de esta vida.

Los siglos XI y XII son importantes jalones en la historia de Georgia. En este período termina Georgia de liberarse de los conquistadores árabes, se unifica y crea un Estado centralizado.

Distinguida figura del pensamiento filosófico y social de esta época es *Juan Petritsi* (*ca.* 1055-1130), educado en la escuela filosófica de Miguel Psellos y Juan Italos en Bizancio. Petritsi es idealista neoplatónico. El eje de su filosofía fue el problema de lo universal y consideró que lo universal (el

mundo de las ideas) constituye el principio absoluto y la causa de la multiplicidad (el mundo de las cosas). Pero también habló de la increabilidad de la materia y encomiaba la razón humana y el pensamiento lógico, cosa ésta que contradecía los dogmas religiosos. El mérito de Petritsi consiste en haber divulgado en Georgia las ideas de la filosofía antigua y haber defendido la independencia de la filosofía.

Un valioso aporte al pensamiento social de Georgia hizo *Shotá Rustaveli* (siglo XII.) Su poema *El caballero de la piel de tigre* es la cumbre de la cultura feudal georgiana y una de las grandes obras de la literatura mundial. En las concepciones del genial poeta es muy fuerte la tendencia panteísta. Para Rustaveli, la naturaleza se compone de cuatro elementos: fuego, agua, aire y tierra; es eterna e independiente de la conciencia humana. En el poema mencionado, aparecen Dios y la Provindencia, pero el autor entiende por Dios "la plenitud de todo lo existente". Una ley rigurosa gobierna la naturaleza y la sociedad, determinadas causas condicionan los actos humanos. En la obra de Rustaveli se vuelve una y otra vez a los problemas de la moral, cuyos principios básicos son, para el autor, la honestidad, la amistad, etc.

Rustaveli fue un gran humanista de su época. Su atención se centró en el hombre, en la vida del hombre dentro de un mundo real. Fue partidario de un Estado centralizado con restricción del poder del monarca y recabó que el trato de los súbditos se atuviera a la ley, la justicia y el humanismo.

La filosofía de los pueblos de Asia Central

Asia Central es uno de los antiguos focos de la civilización. Las relaciones feudales comenzaron a constituirse allí entre los siglos IV y VI. En los siglos IX y X, los pueblos de Asia Central se liberan del califato árabe y se forman diversos Estados feudales. Adquieren gran desarrollo las ciencias naturales, ilustre cultivador de las cuales es el matemático, astrónomo y geógrafo de Joresma *Al-Jorezmi* (siglo IX). La generalización y el desarrollo de las matemáticas indias, griegas y árabes le

permitió crear el álgebra como nueva rama de la ciencia. Sus obras *Tablas astronómicas, Tratado del reloj solar, Representación de la Tierra* y otras traducidas al latín desempeñaron un gran papel en la historia de la astronomía y las matemáticas tanto en Oriente como en Occidente.

Las eminencias del pensamiento progresista en Asia Gentral y el Cercano Oriente en el período feudal fueron Alfarabi, El-Biruni y Avicena.

Alfarabi (*ca.* 870-950), matemático, médico y filósofo, fue un profundo conocedor de Aristóteles y escribió comentarios a sus obras filosóficas y científico-naturales. En filosofía fue idealista en lo esencial; como otros muchos pensadores del Medievo sostenía que era Dios la causa primaria del ser, pero considerando que el mundo existía con independencia de toda fuerza sobrenatural. A juicio de Alfarabi, el mundo material está compuesto por seis cuerpos o elementos naturales (elementos sencillos, minerales, plantas, animales, el hombre y los cuerpos celestes). El mundo es cognoscible. Fuentes del conocimiento son los sentidos, el intelecto y la especulación. Los dos primeros ofrecen un conocimiento directo; la especulación permite conocer la esencia de las cosas.

Insigne científico y pensador fue *El-Biruni* (*ca.* 973-1048), entre cuyas numerosas obras destacan (*Cronología de los pueblos antiguos* y *Descripción de la India.* Aunque idealista en filosofía, sus obras científicas exponen diversas ideas materialistas. Como científico no duda en la existencia objetiva de la naturaleza y sus leyes. La naturaleza se halla en cambio y desarrollo constantes, decía. La materia crea y cambia la forma de las cosas. El alma (el pensar, los fenómenos psíquicos) son propiedades del cuerpo.

La personalidad científica y filosófica más ilustre de Asia Central y Persia en la época del feudalismo es *Avicena* (*ca.* 980-1037), nacido en Buhará y tadzhiko de origen. Enciclopedista de talla mundial, no hubo rama de la ciencia que no le ocupara, aunque su genio brilló particularmente en medicina y filosofía. Su obra *Canon de la medicina* es todo un compendio de los conocimientos existentes a la sazón en este terreno y durante cinco siglos fue el libro de consulta de los médicos, tanto en Oriente como en Occidente.

En filosofía no es menos destacado su papel y, como a Alfarabi, le llamaron el "segundo maestro", segundo tras Aristóteles que era entonces la autoridad indiscutible en las ciencias y en filosofía. Avicena escribió más de trescientas obras, alrededor de cincuenta sobre aspectos de la filosofía. La de mayor alcance es *La curación.*

Avicena define la filosofía como ciencia del ser en cuanto tal. Su objeto no es estudiar tales o cuales manifestaciones del ser, sino el ser en su totalidad. Divide la filosofía en tres partes: física (doctrina de la naturaleza), lógica (doctrina de las formas del conocimiento de la naturaleza y el hombre) y metafísica (doctrina del conocimiento del ser en su totalidad). Como gran científico naturalista y médico, Avicena reconoce la existencia objetiva de la naturaleza. En sus obras científico-naturales se ciñe a los hechos, al experimento y con frecuencia abandona el idealismo y la religión y adopta una óptica materialista. En su doctrina de la lógica comparte en lo fundamental las tesis aristotélicas y contribuye con notable esfuerzo a depurarlas de las adiciones y adulteraciones escolásticas que padecen en la Edad Media. Avicena expone las leyes y las formas del pensamiento lógico procurando deducirlas de las particularidades del propio ser. Las categorías y los principios lógicos —dice el filósofo— deben corresponderse con las cosas, vale decir, con las leyes del mundo objetivo. Este postulado tuvo enorme significación cuenta habida de que en el Medievo la escolástica musulmana presentaba la lógica no como ciencia, sino como arte.

En la controversia entre el nominalismo y el realismo (véase la pág.135), Avicena sostiene que lo universal (noción) existe en los objetos particulares y constituye su esencia. En el pensamiento, lo universal existe sobre la base del conocimiento de las cosas singulares reales. Lo general es una abstracción. El universo se compone de cosas singulares. Avicena fija la atención en las concatenaciones entre la física, la lógica y la metafísica. La física proporciona a la lógica la idea de la causalidad, la lógica pertrecha a la física con el método. "El objeto de la ciencia superior (la metafísica.-*Aut.*) —dice Avicena— no son las cosas particulares; su objeto es el ser absoluto por cuanto es absoluto. El contenido de sus problemas

son los estados del ser que se derivan del propio ser y le son inherentes."[5]

En la filosofía de Avicena tiene gran alcance la distinción entre esencia y existencia. En las cosas finitas, la esencia no coincide con la existencia, así que del concepto de cosa finita no cabe deducir como una necesidad la existencia de tal cosa. Por el contrario, en Dios, como ser infinito, esencia y existencia coinciden, así que del concepto de Dios cabe deducir como una necesidad su existencia. Esta distinción fue tomada por Alberto el Grande y, a través de él, por otros escolásticos. La influencia de esta idea se puede rastrear también en Spinoza (la definición de la causa de sí misma como aquélla cuya esencia envuelve su existencia).

Punto clave en la metafísica de Avicena es la teoría de la emanación, según la cual el mundo no ha sido creado por Dios, sino mediante emanación, es decir, no de modo directo, sino por una serie de "intelectos" creados por Dios. Dios no puede crear nada sin la presencia de la posibilidad, cuya fuente es la materia increada y eterna. Si Dios es eterno —sostiene Avicena— también habrá de serlo el mundo, pues causa y efecto siempre van unidos: si hay una causa habrá de haber un efecto. No obstante su envoltura religiosa-teológica, la teoría aviceniana de la emanación atacaba las bases de la ideología religioso-mística. La idea de la eternidad del mundo material contradice los dogmas de la religión.

Las concepciones filosóficas y científico-naturales de Avicena ejercieron enorme influencia sobre el desarrollo de la ciencia y la filosofía tanto en Oriente como en Occidente.

Ideas materialistas en rigor sustentó también el destacado matemático, astrónomo, poeta y pensador *Omar Khayyam* (1040-1123), que criticó los dogmas religiosos y la escolástica de los teólogos musulmanes y negó la inmortalidad del alma y la existencia del ultramundo.

---

[5] Ibn Sina. *Danish name.* Dushanbé, 1957, pág. 141.



II. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN LOS PAÍSES DE EUROPA OCCIDENTAL

Condiciones en que se desarrolla la filosofía bajo el feudalismo en Europa Occidental

Sobre las ruinas del régimen de esclavitud surgió en Europa Ocidental la sociedad feudal, cuyas dos clases fundamentales fueron los labriegos, que cultivaban las tierras, y los señores feudales, poseedores de esas tierras, que oprimían a los siervos y ejercían el poder. En las ciudades y aldeas trabajaban los artesanos (antiguos campesinos) y comerciaban los mercaderes. El clero desempeñaba un papel considerable en la sociedad feudal. Los monasterios terratenientes contituían una fuerza impresionante, pues eran a la vez fortalezas, centros agrícolas basados en el trabajo de los siervos y focos de cultura.

El lento desarrollo de la sociedad feudal dio lugar a que se viera en ella un período de estancamiento, cuando no de retroceso, del nivel alcanzado por la sociedad esclavista. En realidad, los conocimientos científicos y filosóficos logrados bajo la esclavitud se conservaron en buena parte en los países de Oriente y pudieron proseguir un lento avance en las nuevas condiciones de la sociedad feudal.

En Europa Occidental, el hundimiento del Imperio Romano comportó un descenso considerable del nivel cultural tanto en Roma como en los Estados que comenzaron a formarse en lo que fueran provincias de Roma y hoy son Italia, España, Francia, Alemania e Inglaterra.

Al triunfar el cristianismo en Europa, la Iglesia quedó como una especie de depositaria del arte de escribir, y, en consecuencia, de la cultura, pero la hostilidad de los Padres de la Iglesia hacia la filosofía pagana y, sobre todo, hacia el materialismo, dieron lugar a que de toda la herencia filosófica se absorbiera y permitiera propagar doctrinas idealistas principalmente. De ahí que durante varios siglos —hasta el XVI, aproximadamente—, la ciencia árabe y arabográfica que se desarrollaba en los países orientales y en la España

dominada por los árabes sacara notable ventaja a la eurooccidental. Con todo, pese a este desnivel cultural entre Oriente y Occidente, el desarrollo de la sociedad y de su cultura en un sitio y otro fue el desarrollo de un sistema social homogéneo, el feudalismo. La ideología dominante era la ideología religiosa, la lucha de clases se reflejaba en la conciencia como lucha religiosa y la filosofía se convirtió en sirvienta de la teología.

La apología y la patrística cristianas

El cristianismo en Occidente no se tornó de la noche a la mañana religión dominante absoluta. En Bizancio y Roma, en los centros helenizados de Asia Anterior y del Norte de Africa, en los países de Europa Occidental que adoptaron la nueva religión, el cristianismo hubo de sostener una porfiada lucha antes de vencer a sus adversarios o rivales.

En el siglo V, mucho después de que en Grecia y Roma se proclamara el cristianismo como religión oficial, el neoplatonismo, hostil a tal religión, gozaba de fuerte influencia en los medios cultos de la sociedad. La escuela platónica no cristiana fue clausurada por decreto del emperador Justiniano sólo en 529. Unos ideólogos cristianos propendían a rechazar, a veces terminantemente, las doctrinas de los filósofos idealistas de la antigüedad; otros a utilizarlas, aunque fuera parcialmente. En el período de las luchas del cristianismo contra el politeísmo pagano surgió la literatura de los apologistas y, tras ella, la patrística, es decir, las obras de los llamados Padres de la Iglesia, los autores que echaron los cimientos de la filosofía del cristianismo. La apologética y la patrística se desarrollaron en los centros griegos y en Roma.

A partir del siglo II, los apologistas que vivían en Grecia trataron de convencer a los emperadores que perseguían al cristianismo de que esta religión planteaba cuestiones que ya habían sido planteadas por la filosofía pagana griega y que todo consistía en que las respuestas del cristianismo eran más cabales. Aunque no crearon sistemas filosóficos propios, los autores apologistas adelantaron diversos problemas que más tarde serían los que principalmente elaboraron los filósofos

cristianos: Dios, la creación del mundo, la naturaleza del hombre y los fines de éste.

En el siglo II se despliega la lucha del cristianismo contra el gnosticismo, surgido en el siglo I, que combinaba la fe cristiana en la encarnación de Dios venido al mundo para salvar a los hombres con doctrinas de la religión hebrea y de las religiones antiguas griegas y orientales. Además de la doctrina concerniente a la fe en la existencia de Dios, el gnosticismo trata del camino que lleva al conocimiento ("*gnosis*") directo de Dios o comunicación personal del creyente con Dios. El gnosticismo se desarrolló bajo dos formas: el pagano y el cristiano. Las figuras más importantes de este último fueron *Clemente* de Alejandría (finales del siglo II y comienzos del III) y *Orígenes* (*ca.* 185-254).

Agustín

De todos los Padres de la Iglesia, el que más influencia ejerció sobre el desarrollo de la filosofía de la sociedad feudal hasta el siglo XIII es *Agustín* (354-430). Nacido en Tagaste (provincia romana de Numidia, en Africa) experimentó la influencia del escepticismo académico, de Platón y, sobre todo, del neoplatonismo. De las doctrinas no cristianas le atrajo el maniqueísmo. Superadas estas influencias abraza el cristianismo ya en la edad madura. Es autor de una serie de obras en las que sostiene que Dios es el ser supremo. En Dios residen las ideas eternas e inmutables que condicionan el orden existente en el mundo. Dios creó el mundo a partir de la nada por su buena voluntad y no por necesidad. El mundo no es homogéneo, sino una escalera ininterrumpida de seres que asciende hacia el Creador. En ella ocupa un lugar especial el hombre, el "microcosmo", que compendia en sí la naturaleza de los cuerpos materiales —de las plantas y los animales— y, además, posee alma racional y libre albedrío. El alma es inmaterial, inmortal y libre en sus decisiones. Subjetivamente el hombre actúa con libertad, pero cuanto hace lo hace Dios por medio de él. Por la predestinación, Dios ha elegido a unos hombres para la salvación y la bienaventuranza en la vida futura; a otros, para

la condenación a torturas eternas en el infierno. Tal es la esencia de la predeterminación divina, idea famosa en la historia del cristianismo. La predestinación es la fuente de dos reinos opuestos: el divino y el terrenal; este último es en rigor un campamento de facinerosos, se sustenta en la guerra, en la conquista y la violencia. La expresión suma del reino celestial es la Iglesia. Pero la Iglesia sólo parcialmente coincide con el reino celestial, es semejante a la era, donde hay grano y cizaña. La Iglesia terrenal no es más que preparación de la celestial.

La doctrina agustiniana reflejó las profundas contradicciones de la sociedad esclavista degradada y las dificultades del nacimiento del feudalismo que llegaba a reemplazarla. La tesis de la predeterminación expresa la impotencia del individuo, que no puede cambiar el orden existente en el mundo, y carece de ascendencia sobre la marcha de los acontecimientos y las fuerzas hostiles al hombre.

La escolástica temprana. Juan Escoto Erigena. Lucha entre el realismo y el nominalismo

La orientación principal en la filosofía de la sociedad feudal fue la llamada escolástica (del vocablo *scholasticus*, el que enseña en una escuela). Esta filosofía se enseñaba en las escuelas y, desde mediado el siglo XII, en las universidades. Más adelante, el término "escolástica" se volvería sinónimo de ciencia distanciada de la vida, prácticamente estéril, remota de la observación y el experimento, basada en una aceptación acrítica de las autoridades. Se distinguen tres períodos: 1) escolástica temprana (del siglo IX al XII), 2) alta escolástica (siglo XIII), y 3) escolástica decadente (siglos XIV y XV).

El problema capital de que se ocupó esta filosofía fue el de la relación entre conocimiento y fe. Los escolásticos partían de la tesis que otorga a la fe primacía sobre la razón. No obstante, el examen de ciertos dogmas religiosos dio lugar a que se debatieran también cuestiones filosóficas. La más importante de ellas concierne a la relación entre lo universal y lo particular.

En la historia de la filosofía se conoce este debate bajo el nombre de "disputa de los universales", es decir, en torno a la naturaleza de los géneros o nociones universales (*universalia* o *genera*). Los escolásticos propusieron infinidad de soluciones, dos de ellas fundamentales. La primera afirma que los universales existen realmente, con independencia del pensamiento y del lenguaje humanos. Esta concepción se llamó "realismo". La segunda, diametralmente opuesta, sostiene que los universales no existen independientemente del hombre y no son más que nombres comunes. Según esta doctrina, el "hombre en general", como especie, no existe. Existe realmente el hombre singular. "Hombre" no es más que una denominación general con la que se designa a cada hombre en particular. Esta opinión fue llamada "nominalismo" (de *nomina*, nombres).

De los siglos IX al XII, los escolásticos fueron en su mayoría "realistas"; el más notable de ellos en el siglo IX es el irlandés *Juan Escoto Erigena*, sobre cuyas concepciones ejerció gran influencia la filosofía idealista del neoplatonismo. Para Escoto Erigena no puede haber ninguna contradicción entre la verdadera filosofía y la verdadera religión. El criterio de un buen comprender las Sagradas Escrituras es la razón. Cuanto en el mundo sensible parece material es en realidad expresión espiritual de la naturaleza, los estados corporales no son más que ilusiones. El mundo es la jerarquía de la hipóstasis de Dios. Dios, al que ninguna noción ni término puede hacer inteligible, Dios inefable, diríase que se derrama.

Los primeros adversarios del "realismo" aparecieron en el siglo XI. Para ellos, los géneros y las especies no son cosas (*res*), sino soplos de la voz, términos, nombres. El fundador del nominalismo fue *Roscelino* de Compiègne (*n. ca.* 1050), que por negar realidad a lo universal y atribuirla únicamente a lo singular entró en conflicto con la Iglesia y tuvo que abdicar de sus opiniones.

El "realismo" del siglo XII

En el siglo XI descuella entre los realistas *Anselmo* (1033-1109), nacido en Italia noroccidental. Comenzó su

actividad en Normandía y desde 1093 hasta su muerte fue arzobispo de Canterbury. El realismo de Anselmo adquiere la forma exagerada: para él, las ideas, los conceptos de bondad, verdad, justicia existen en cuanto a tales de modo real y fuera de las acciones buenas, al margen de distintos conceptos verídicos y de distintos actos justos. Además de la defensa del realismo exagerado, Anselmo intentó la demostración racional del dogma de la existencia de Dios, afirmando que de la noción del ser absolutamente perfecto, que está en nuestro entendimiento, se desprende con necesidad lógica que Dios existe. Esta "demostración" de la existencia de Dios recibió el nombre de argumento ontológico. Anselmo defendió las pretensiones políticas del Papado y fue canonizado después de su muerte.

El filósofo más destacado de la escolástica occidental del siglo XII fue *Pedro Abelardo* (1079-1142). En el estudio de las contradicciones existentes en las Sagradas Escrituras y en las obras teológicas tomó la razón por criterio. En la disputa de los universales se opuso al nominalismo exagerado y al realismo exagerado. Para él sólo pueden existir las cosas singulares (las "substancias"). No obstante, las cosas pueden parecerse y en esa semejanza se basa la posibilidad de los universales. Cuando afirmamos algo acerca de muchas cosas, nuestra afirmación concierne no a las cosas, sino a la palabra. En esto reside la verdad del nominalismo, según Abelardo. Junto a esto hay que admitir la realidad de los conceptos o ideas generales en la mente de Dios y que son los modelos por los cuales Él crea las cosas. Abelardo contribuyó a introducir en la escolástica el realismo moderado. La doctrina de este filósofo chocó con una fuerte oposición entre la parte reaccionaria de la escolástica.

La mística en la filosofía occidental del siglo XII

Mística designa la fe en la capacidad del hombre de llevar a cabo su comunicación directa con Dios, de "diluir" su personalidad en la de Dios. El sentimiento subjetivo (ilusión) del nexo o de la unión con Dios es para la mística algo por encima de todo dogma y teología. La autoridad de la Iglesia y de sus

doctrinas es inferior a la prueba ofrecida por el sentimiento personal y la conciencia subjetiva.

En la vida espiritual de la sociedad feudal, a veces la mística fue una forma de oposición a la fe oficial y obligatoria, ya que al dogma forzoso para todos enfrentaba la relación personal del creyente con Dios, la interpretación personal de la fe, cosas éstas que, en determinadas condiciones, se transformaban en crítica cuando no en lucha contra la ideología y el sistema feudales. "La oposición revolucionaria al feudalismo —dice Engels— es una constante del Medievo. A tono con las condiciones de tiempo, unas veces toma la forma de mística, otras de herejía sin tapujos, las de más allá de insurreción armada." [6]

Personalidad del ala reaccionaria de la mística en la primera mitad del siglo XII fue *Bernardo* de Clairvaux (*ca.* 1091-1153), quien a la lógica razonadora de la teología escolástica opuso el éxtasis místico, el cuál se alcanza mediante la cooperación del libre albedrío y la gracia divina.

El monasterio de "Sanct Victor", cerca de París, se convirtió en un foco de la mística del siglo XII. Entre los victorianos descollaron Hugo, nacido en Sajonia, y el escocés Ricardo. Característico de ambos es una intelección mística de la intuición y el interés por la psicología, en la que vieron una investigación de los caminos que llevan derechamente a Dios.

En este mismo siglo XII combate las doctrinas predominantes de la escolástica el filósofo francés Guillermo de Conches, quien intentó introducir en la filosofía algunas ideas del antiguo atomismo materialista. El mundo —nos dice este filósofo— está compuesto de corpúsculos indivisibles e imperceptibles, o átomos. Estos átomos pueden surgir, pero la suma de la materia en el Universo no cambia. Guillermo de Conches preconizaba la solución de los problemas científicos no sólo invocando las Sagradas Escrituras, sino esgrimiendo argumentos lógicos. Combatido sañudamente por Bernardo de Clairvaux y otros místicos, Guillermo de Conches hubo de retractarse.

---

[6] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 7, pág. 361.

La tendencia materialista es más patente aún en la obra de *David* de Dinant (*ca.* 1200), quien redujo la realidad a tres entes (atómicos) indivisibles: 1) la materia, que compone los cuerpos; 2) el intelecto, que compone las almas, y 3) Dios.

Esplendor de la escolástica eurooccidental en el siglo XIII

El siglo XIII es el siglo culminante de la escolástica occidental, la época de su madurez y esplendor. Las causas de ello radicaron, finalmente, en el desarrollo de la vida social. El siglo XIII fue un período de expansión considerable de las ciudades, con sus artesanos y mercaderes, con su comercio ascendente y su técnica en progresión, con el endurecimiento de la lucha de clases y la agravación de las contradicciones entre las pretensiones políticas del poder seglar y las del Papado, con la aparición de herejías que se propagaban entre masas considerables y a menudo desembocaban en insurrecciones. Fue el período de las cruzadas, que no tardarían en dar a conocer a Occidente la cultura de Oriente y algunas fuentes de la civilización antigua hasta entonces ignoradas.

La ampliación de la esfera de las publicaciones filosóficas y científicas contribuyó a desarrollar la filosofía escolástica. Ejercieron una gran influencia los tratados científicos de Aristóteles asimilados por primera vez. Entre las obras neoplatónicas adquirió gran divulgación *El libro de las causas*, erróneamente atribuido a Aristóteles. A comienzos del siglo XIII, las obras de Aristóteles y de sus comentaristas de lengua árabe fueron hostilmente acogidas por la Iglesia. Empero, las opiniones de la curia papal sobre Aristóteles fueron cambiando poco a poco y se tornaron más favorables a medida que se fue viendo la posibilidad de adaptar una interpretación del Estagirita a los dogmas de la Iglesia. Prontamente la doctrina aristotélica se juzgó sustento filosófico de la fe católica.

En este proceso de adaptación desempeñaron un importante papel los escolásticas de las llamadas órdenes mendicantes: los dominicos y los franciscanos. A la fundación de estas órdenes a comienzos del siglo XIII precedió un brote del

movimiento herético de los valdenses que constituyó un peligro para la Iglesia. La premisa social de este movimiento fue la ira de los pobres contra las riquezas y el lujo. Al mismo tiempo, los valdenses se oponían al derecho exclusivo de lectura e interpretación de la Biblia que se había adjudicado la Iglesia. El movimiento de los valdenses fue sofocado. Terrible por su crueldad fue la reducción de la herejía de los albigenses, dirigida también contra la Iglesia.

Precisamente para arrasar los movimientos heterodoxos y antieclesiales y para combatir nuevas ideas filosóficas infiltradas en la teología y afianzar la doctrina ortodoxa de la Iglesia católica se fundó en 1215 la Orden de los Dominicos, cuyos componentes se llamaron *Domini canes* (perros del Señor).

Junto a las órdenes mendicantes, la Inquisición fue desde comienzos del siglo XIII un fortísimo puntal de la política del Papado y de la ideología eclesial. Con el paso del tiempo, los dominicos y los franciscanos lograron una influencia preponderante. Fueron ellos los encargados de realizar el proyecto del Papa Gregorio IX que habría de "enmendar" la doctrina aristotélica en interés de la Iglesia. No obstante, en este período comienzan a influir las teorías filosóficas de los pensadores árabes y arabográficos que, predicaban el libre pensamiento, tendían a manumitir la ciencia, a disminuir su dependencia de la religión. Una influencia considerable ejerció la filosofía del pensador irano-tadzhiko Avicena, sobre todo su solución al problema de los universales y la distinción entre esencia y existencia. Grande fue asimismo la influencia de Averroes, cuyo pensamiento científico y filosófico pertrechó a la corriente antiescolástica. Mediado el siglo XIII aparecieron en el seno de la escolástica eurooccidental convencidos y enérgicos adeptos y propagadores de todas estas doctrinas. El averroísmo fue difundido en París por *Sigerio de Brabante* (falleció en 1282).

Las concepciones ateas emitidas en el siglo XIII tuvieron gran alcance para el desarrollo de la oposición antiescolástica. Estas concepciones aparecían habitualmente en las esferas que cultivaban la filosofía de Averroes. Intranquilizada por la amplitud y los avances de la oposición antiescolástica y antieclesiástica, la dirección de la Iglesia católica la combatió

con la filosofía de las organizaciones que le eran más fieles. Entre los más destacados figuran el franciscano Buenaventura y el dominico Tomás de Aquino. Las concepciones de Buenaventura se configuraron bajo la influencia de Aristóteles y particularmente de Platón y los neoplatónicos, así como de Agustín. Buenaventura sostenía que todos los conocimientos debían subordinarse a la teología; al propio tiempo, como los místicos, entendía que la teología era fruto no tanto de la razón como del sentir. El fin de la teología es señalar el camino que lleva a Dios. Comparada con la sabiduría de Dios, toda la sabiduría humana parecía necedad a Buenaventura.

Principales representantes de la escolástica del siglo XIII

Las figuras más aventajadas de la escolástica del siglo XIII fueron Alberto de Bollstädt, Tomás de Aquino, Duns Escoto y Ramón Llull (Raimundo Lulio). *Alberto de Bollstädt* de una casa condal de Suabia, era para mediado el siglo XIII un científico de ideas avanzadas. Realizó investigaciones experimentales en las ciencias de la naturaleza y defendió la filosofía contra la teología. En su doctrina filosófica todavía sigue muchos aspectos de la vieja escolástica, estudia, comenta y utiliza a un Aristóteles adaptado a la escolástica.

Sobre el problema de los universales ejerció considerable influencia la solución que Alberto de Bollstädt toma de Avicena e introduce en la escolástica occidental. Conforme a esta solución, los universales tienen una triple existencia: 1) existen antes que las cosas, en Dios, como las ideas arquetipo para crear las cosas, 2) en las cosas, como unidad en lo múltiple y 3) después de las cosas, como nociones abstractas de las cosas en el intelecto humano.

Las concepciones de Alberto de Bollstädt acerca de la relación entre la fe y la razón comportan cierto progreso: para él, ciertas verdades de la fe son ininteligibles e indemostrables por la razón. Por ejemplo, los dogmas de la trinidad (las hipóstasis) de Dios, la encarnación de Dios en el Hijo y la resurrección de los muertos.

Discípulo de Alberto de Bollstädt fue *Tomás de Aquino* (1225-1274), dominico, procedente de una familia ducal italiana. Cursó estudios en las universidades de Nápoles y París. En París fue discípulo de Alberto de Bollstädt, al que siguió a Colonia. Luego fue profesor en París, donde combatió a los averroistas. El fin de la doctrina del Aquinate es rechazar el averroísmo desde las posiciones de un católico ortodoxo, mostrar que la fe y la razón no sólo se diferencian entre sí, sino que, a la vez, forman un todo, se convienen armónicamente. En su avance hacia la verdad, la razón puede chocar con los dogmas de la fe. Frente a la doctrina averroísta acerca de la doble verdad, Tomás de Aquino sostiene que la contradicción entre dos postulados significa que uno de ellos es erróneo. Y como en la revelación divina no puede haber nada erróneo, el descubrimiento de una contradicción indica que se equivoca la razón y no la fe, la filosofía y no la teología.

Según expone el Aquinate, en la filosofía y la religión hay verdades comunes, que se revelan a la razón y a la fe. En los casos en que haya opción, mejor es comprender que simplemente creer. En esto se basan las verdades de la razón ("de la teología natural"). La "teología natural" es la parte superior de la filosofía.

En la fundamentación filosófica de su teología, Tomás de Aquino se apoya principalmente en Aristóteles. En la doctrina del ser (la "metafísica") sostiene que todo ente —el que existe en la realidad y el sólo potencial— puede concebirse únicamente como ser de las cosas singulares, individualizadas. Ese ser se denomina en la filosofía tomista substancia. Las nociones básicas de esta doctrina son actualidad y potencialidad. Cada cosa es la combinación de "materia prima" y "forma". La "materia prima" es la "potencialidad" de adquirir una forma; la "forma" es la "actualidad" con respecto a la materia que ha adquirido ya forma.

El Aquinate utiliza con habilidad la inconsecuencia idealista de Aristóteles y, partiendo de él, desarrolla su doctrina de la forma y la materia, doctrina idealista y subordinada por entero a la religión. La materia no puede existir separada de la forma —dice Tomás de Aquino—, pero la forma puede existir separada de la materia. Significa esto que nada material puede

existir independientemente de la forma superior, es decir, de Dios, y que Dios es un ser puramente espiritual. Sólo para las cosas corpóreas del mundo natural es menester el compuesto de forma y materia. Importante significación en la filosofía tomista tiene la distinción real entre esencia y existencia. La idea fundamental de esta doctrina, que se remonta a Avicena, consiste en afirmar que la esencia y la existencia coinciden realmente sólo en Dios. Y, por el contrario, en todas las cosas creadas por Dios, su *essentia* difiere de su *existentia.* La existencia es superior a la esencia, su relación con ésta es como la relación del acto con la potencia.

Partiendo de estos conceptos desarrolla Tomás de Aquino las pruebas de la existencia de Dios, existencia que no deduce de la noción de Dios, sino de que cada fenómeno tiene su causa (la llamada prueba cosmológica de la existencia de Dios). Por la escalera de las causas —sostiene Tomás de Aquino— llegamos a la idea de la necesidad de la existencia de Dios, causa suma de todos los fenómenos y procesos reales.

En física, el Aquinate se basa en los lados más débiles y equivocados de Aristóteles. Por doquier subraya el carácter pasivo de la materia. Su cosmología reproduce el sistema geocéntrico aristotélico-ptoleimaico, que ya en la antigüedad había sido superado por el sistema heliocéntrico pitagórico. En ella defiende la doctrina, tan importante para la Iglesia, de un mundo finito y cerrado, así como la doctrina metafísica e idealista de la invariabilidad de los astros, los cuales son puestos en movimiento por motores "inteligentes". Como la razón está asociada a la sensación, sólo el mundo de los cuerpos es asequible al conocimiento; lo supracorpóreo le es inaprehensible, y son imposibles intuiciones de un ser suprasensorial. No se puede alcanzar la esencia de las cosas.

Partidario del realismo moderado, Tomás de Aquino juzgó imposible una correlación plena, adecuada, entre nuestras ideas y la realidad. Lo general es producto de nuestro intelecto, aunque tiene relación con la realidad, como esa realidad existe fuera del intelecto. De ahí deduce que lo general existe también por sí mismo, en la mente de Dios. Por el modo de lograr su objeto, la mente es para Tomás de Aquino una aptitud más elevada que la voluntad. La voluntad aspira a

conocer, la mente posee el conocimiento. Incluso la libre elección tiene su fundamento en el juicio del intelecto. El objetivo de la actividad del hombre es el conocimiento. El logro de la felicidad no es tanto obra de la voluntad como del intelecto.

Según Tomás de Aquino, la convivencia humana está destinada a contribuir a los fines de una moral concebida en el marco de la doctrina católica. El Estado procede de Dios, pero la forma de gobierno debe concordarse con las circunstancias. El propio Tomás apoya la monarquía. En su teoría social predica la idea reaccionaria de la superioridad de la Iglesia sobre la sociedad civil; la vida terrenal en el Estado es sólo preparación de la futura vida espiritual. El poder del soberano debe subordinarse al poder espiritual, superior a él. A la cabeza de este poder espiritual se halla Cristo en el cielo y el Papa en la Tierra. El tomismo ha sido apoyo ideológico y arma teórica del catolicismo.

Duns Escoto (*ca.* 1265-1308), el tercer gran escolástico del siglo XIII, estudió en Oxford e ingresó en la Orden franciscana; más tarde enseñó en Oxford, desde donde varias veces viajó a París para obtener los grados académicos.

Para Duns Escoto, la cuestión principal es la de la relación entre la teología y la filosofía. El objeto propio de la teología es Dios; el de la filosofía (metafísica), el ser. El conocimiento de Dios mediante la filosofía es limitado. El intelecto entiende del ser únicamente lo que logra arrancar de los datos que nuestros sentidos proporcionan; por ello el hombre no puede tener ningún conocimiento de substancias inmateriales como son Dios o los ángeles. Dado que Dios es un ser infinito, demostrar la existencia de Dios equivale a demostrar que el ser infinito existe. Esto se puede probar sólo yendo de los efectos a su causa última y suprema: Dios. Mas los hombres no son capaces de comprender los actos de Dios porque Dios posee un señorío absoluto. Por ejemplo, podría haber creado un mundo distinto al nuestro o no crearlo; hubiera podido dar a los hombres leyes morales completamente distintas a las que nos prescribió.

La doctrina filosófica de Duns Escoto es idealista en su raíz. Afirma que Dios es la forma pura. Todos los demás seres y cosas no sólo tienen forma, sino asimismo materia. En este

sentido, todas las cosas son materiales, incluso las almas y los ángeles. Aunque restringía drásticamente el espiritualismo, esta doctrina no era materialista.

A diferencia de otros nominalistas, Duns Escoto sustenta que lo universal no es únicamente producto del intelecto, sino que tiene basamento en las propias cosas. Para explicar la existencia de lo uno, de lo individual, hay que suponer que, por sí misma, la esencia general no es ni universal ni singular. Todas las formas —genéricas, específicas, únicas— existen desde toda la eternidad en la mente de Dios. Lo general existe en las cosas (como su esencia) y después de las cosas (como nociones que nuestra mente abstrae de tales esencias).

Duns Escoto diverge de Tomás de Aquino en el problema de la relación entre esencia y existencia. Tomás de Aquino y sus seguidores juzgan real la diferencia entre ambas en las cosas. Por el contrario, Duns Escoto considera errónea la aserción de que la existencia pueda ser en las cosas algo que difiera de la esencia.

Para Duns Escoto, el alma es la forma del cuerpo humano. La crea Dios al nacer el hombre y es inseparable de su cuerpo mientras vive. El alma es una e inmortal. En su doctrina del conocimiento subraya Duns Escoto la actividad del alma. El conocimiento proviene de lo que de nosotros parte y de lo que parte del objeto. Por considerable que en el conocer sea la actividad de la propia alma, en el conocimiento también dependemos del objeto. Respecto a la actividad del hombre, sobre todos los aspectos de la misma señorea no la mente, sino la voluntad, que es superior a aquélla. Y tanto más es libre la voluntad de Dios.

De esta suerte, los elementos de crítica a la escolástica que figuran en la doctrina de Duns Escoto no son aportados en beneficio de la ciencia y la filosofía, sino de la teología. Duns Escoto establece que la filosofía es impotente en punto a la salvación del hombre, pues no tiene en cuenta lo personal, su deducción va de lo general a lo general, lo infiere todo de la necesidad y no de la divina voluntad. La triple naturaleza de Dios, su encarnación en el Hijo, la creación del mundo a partir de la nada son ininteligibles para la mente e indemostrables por la filosofía.

Duns Escoto, como Tomás de Aquino, tuvo muchos seguidores; no se hizo esperar la polémica y la lucha entre ellos. El Aquinate encabezó la parte de los escolásticos que deseaban conciliar fe y razón, explicar racionalmente los artículos de fe. De ahí que Tomás de Aquino reserve un importante papel al intelecto en todas las esferas: en la teología, en el conocimiento, en la psicología, en la ética. Duns Escoto dirigió la parte de los escolásticos decepcionados en la posibilidad de una comprensión racional de las verdades de fe, ya que so capa de justificar la fe por medio de la razón habían penetrado en la teología diversas concepciones heréticas. Por ello afirmaba que el reino de la razón y el de la fe, el del saber y el de la teología no coincidían. Era la fe lo que debía primar. El intelecto le está subordinado. En la ética se reserva la primacía a la voluntad y no a la razón. No significa esto que la doctrina de Duns Escoto fuera más reaccionaria que la de Tomás de Aquino. Es precisamente al contrario. Sin que el propio Duns Escoto se lo propusiera, la crítica de una fundamentación racional de las verdades de fe más que sugerir que éstas se hallaran por encima de la razón daba pie para pensar que eran opuestas a la razón.

Un pensador menos influyente, pero sí original es *Ramón Llull* (Raimundo Lulio), nacido en 1235, en Mallorca, quien tras una juventud tormentosa, se entregö a un estudio asiduo de las ciencias. No sólo participó en la batalla de las ideas contra el averroísmo, sino que sembró el campo de la escolástica con la semilla de algunos pensamientos que perdurarían largamente. Ramón Llull afirma que la doctrina de la doble verdad debe ser rechazada: no existe más que una verdad y un método para conocerla. El punto de partida del conocimiento deben ser unos principios admitidos por todos. Llull emitió la conjetura de que existe un método de combinación de los principios de partida, de las naciones, que, sobre la base de la ley de las propias combinaciones, dan siempre resultados veraces. Hallado el método y conocidas las combinaciones, los resultados veraces deben obtenerse de modo automático. Esta idea hizo a Llull un remoto precursor de la lógica que resuelve determinados problemas con ayuda de máquinas lógicas. Ramón Llull murió en 1315.

La batalla contra la escolástica en el siglo XIII. Rogelio Bacon

El siglo XIII dio a luz no sólo a grandes sistematizadores de la escolástica, sino también a eminentes hombres de ciencia. Descuella entre todos ellos *Rogelio Bacon* (*ca.* 1214-1294), que cursó estudios en Oxford e ingresó en la Orden de los Franciscanos en París, donde comienza su magisterio.

En la doctrina de Rogelio Bacon se percibe la protesta contra las bases sociales del régimen feudal. A la hora de criticar las costumbres de su época, Bacon no perdona ni al Papa. En respuesta a esa crítica, su doctrina es perseguida y él condenado a larga enclaustración (1278-1292), de la que es liberado sólo poco antes de fallecer.

El valor histórico de las ideas científicas y filosóficas de Rogelio Bacon es desigual. En la ciencia, en la lógica de la ciencia es un innovador genuino que se adelanta notablemente a su época. En filosofía, además de quedar en muchos aspectos por detrás de sus ideas científicas, se rezaga de la filosofía de sus tiempos. Al igual que los viejos escolásticos, para él la filosofía tiene por misión única el defender las verdades de la religión. Sus concepciones sobre el conocer ofrecen una mezcla de mística y teología. Mas en contradicción con estos elementos místicos, Rogelio Bacon sentó un nuevo entender crítico de la escolástica y nuevo entender de la ciencia.

Condición previa para conocer la verdad es desembarazar el camino de los obstáculos que entorpecen ese conocer y dan lugar a extravíos. Los principales de ellos son, a su juicio, la influencia de una autoridad inmerecidamente así titulada, la fuerza de las costumbres enraizadas, los prejucios originados por la ignorancia y el encubrimiento por los propios científicos de sus lagunas bajo el ropaje de la sabiduría. Para conocer la verdad hay que estudiar los idiomas antiguos, las matemáticas, la óptica, la teología, hay que efectuar investigaciones experimentales. Rogelio Bacon disocia la noción de materia de la noción de Dios, expone nuevas ideas concernientes a las figuras de los cuerpos, al mundo, al movimiento, al tiempo y la eternidad, al vacío, señala la gran importancia de la astronomía para llevar una cronología exacta y prepara una reforma del

calendario juliano, proyecto éste que no se puso en práctica hasta tres siglos después.

Para Rogelio Bacon, el experimento, el razonamiento lógico y la autoridad son los medios y fuentes básicas del saber. El experimento debe dar fe de la veracidad incluso de los razonamientos más ciertos (en el sentido de lógicos). Entre todas las fuentes del saber sólo el experimento tiene valor por sí mismo. El valor de la autoridad y hasta del razonamiento lógico depende del experimento. Con todo, éste es insuficiente para el logro de la verdad. Por ello deben acudir en su ayuda los medios superiores del saber: la filosofía y la teología. En la doctrina relativa a los grados del saber supremo, Rogelio Bacon abandona la ciencia y entra en los vericuetos de la mística.

Los nominalistas del siglo XIV. La escuela de Occam

El siglo XIV ofrece en filosofía y ciencia un nuevo y fecundo auge del nominalismo. Su personalidad de más alto rumbo es *Guillermo de Occam* (*ca.* 1300-*ca.* 1350). Nacido en Inglaterra, estudió en la Universidad de Oxford e ingresó en la Orden de los franciscanos. Combatió las pretensiones políticas de la Iglesia, atrevimiento que le hizo víctima de persecuciones, para salvarse de las cuales buscó asilo en la corte de Luis de Baviera. Además de obras políticas escribió varias teológicas y filosóficas que tratan de la lógica y la física de Aristóteles. Dio cima a la crítica de las pruebas filosóficas de la existencia de Dios iniciada por sus precursores y estableció que la realidad divina es materia de la fe y no de la filosofía, obligada ésta a presentar demostraciones.

Según Occam, sólo el saber sensible, palmario (llamado intuición) puede testimoniar la existencia de cualquier cosa y sólo él concierne a los hechos. La idea del papel de la intuición sensorial y del experimento en el saber entronca en Occam con otras dos importantes proposiciones de su teoría del conocimiento: el principio de economía (*principium parsimoniae*), es decir, sencillez de la explicación, y la de que realmente existe lo

singular (nominalismo). El principio de economía no tiene en Occam carácter subjetivista, sino que combate algunas hipótesis escolásticas de la época verdaderamente estériles para la ciencia y verdaderamente enrevesadoras de las explicaciones.

Para Occam, la misión del conocimiento es comprender lo singular, lo individual, que es lo que realmente existe. Lo general existe sólo en la mente del sujeto cognoscente. Fuera de la mente y fuera del alma, la cosa es cosa individual. Aunque todo lo real es singular, los individuos pueden ser discriminados mentalmente en clases, es decir, distribuidos por géneros y especies. En las propias cosas no hay ni general ni singular. Lo uno y lo otro es inherente sólo a nuestro modo de examinar una misma cosa. ¿Cómo se realiza el tránsito en el pensamiento a lo general (lo universal)? Para explicarlo, Occam recurre al concepto de "intención", es decir, de la dirección del pensamiento, de los actos o signos lógicos y psicológicos. Todas las nociones generales (los universales) son signos (términos) que significan lógicamente muchos objetos.

Los universales no son inherentes a la propia cosa, existen siempre después de la cosa (*post rem*), están sólo en la mente, pero no carecen de toda significación objetiva. Aunque los universales no son más que un término, éste puede representar a los objetos, pero no a cualesquiera, sino a los similares. Por ello, a veces se llama "terminismo" al nominalismo occamiano. El terminismo de Occam está vinculado a su doctrina del experimento. Como quiera que sólo las cosas individuales son objetivamente reales, el conocimiento del mundo objetivo comienza con el experimento y discurre por las vías de la percepción sensorial. La especie primaria del saber es el saber aprehendido, o saber "intuitivo", por el que se conoce lo individual. Sigue a éste el saber "abstracto", o "saber de lo general". Todas las ciencias tienen por fuente del saber lo singular, pero todas tratan de lo universal.

En estas premisas erige Occam su teoría de la ciencia. El filósofo inglés distingue entre ciencia real y ciencia racional. La primera considera los conceptos desde el punto de vista de sus relaciones con las cosas. La segunda, desde el punto de vista de sus relaciones con otros conceptos, pero no con las cosas.

El nominalismo occamiano es dual. Por una parte, Occam

desarrolla la fecunda doctrina del experimento como fuente del saber; por otra, limita a los "signos" los medios del conocimiento. El *nominalismo se reflejó también en su psicología.* En el experimento no hay nada que nos testimonie la existencia de la substancia inmaterial del alma. No hay por ello ninguna razón para adjudicar al hombre una forma que suponga una substancia inmortal. Según Occam, la única fuente de la moral es la voluntad divina todopoderosa. Dios, si quisiera, podría impartir a los hombres prescripciones morales completamente distintas.

La doctrina de Occam se propagó en Inglaterra y los países continentales de Europa Occidental. Los continuadores más notables de Occam fueron Nicolás de Autrecourt, Juan Buridán y Nicolás de Oresme.

Nicolás de Autrecourt hizo deducciones extremas de las doctrinas occamianas. Negó toda posibilidad de prueba filosófica de las verdades de la fe. Desde el punto de vista de la lógica son inconsistentes todas las pruebas de la existencia divina basadas en la causalidad, en razonamiento que vayan de las cosas creadas a su causa, a Dios. Más radical todavía es su doctrina física: en ella rompe con el aristotelismo y retorna al atomismo de Epicuro. En la escolástica, merced a Autrecourt, penetra un hálito de materialismo. El nacimiento y la destrucción de los cuerpos, dice este filósofo, reside en que, al enlazarse, los átomos forman cuerpos y, al dispersarse en el espacio, producen su descomposición. Su doctrina sorprendía por lo audaz, lo novedosa y lo paradójica. No es extraño que uno de sus tratados, así como sus cartas a Bernardo de Arezzo, teólogo, fueran objeto de auto de fe.

Eminente figura de la escuela occamiana de París fue *Juan Buridán* (siglo XIV), cuya labor en aquella Universidad, de la que fuera rector en dos ocasiones, parece que duró desde los años 50 hasta los 60. Buridán no es teólogo, sino lógico y filósofo del movimiento occamista. En lógica prosigue el desarrollo del terminismo de su maestro. Como Autrecourt, se interesa por la física, la mecánica y enfoca con sentido crítico las teorías físicas de Aristóteles, en particular la del movimiento. Explica el movimiento de los cuerpos celestes estimando que Dios les ha dado un "ímpetu" inicial que los

mantiene en movimiento, sin necesidad de ningún motor, en virtud de la cooperación divina.

En ética es conocido por su doctrina del libre albedrío. El alma es libre y, como coincide con sus aptitudes, también son libres la voluntad y la razón. Ante posibilidades contradictorias y equivalentes en sus condiciones, el libre albedrío permite al hombre elegir una de ellas. La última palabra en este acto pertenece a la razón.

Debemos mencionar asimismo al occamista de París *Nicolás de Oresme* (*ca.* 1320-1382) que, como los demás de este movimiento, no sólo se ocupó de la teología, sino también de la ciencia. Formuló una ley de la caída de los cuerpos, desarrolló la doctrina de la rotación diaria de la Tierra, expuso la idea de la aplicación de las coordenadas y adelantó persuasivas consideraciones para probar que la Tierra tiene una rotación diaria, mientras el cielo no la tiene.

La escolástica fue una forma específica de la filosofía, propia de la vida espiritual de la sociedad feudal. En ella se expresó del modo más pleno la subordinación del pensamiento investigador a la fe religiosa. Los resultados de más de mil años de desarrollo filosófico fueron escuálidos tanto para la filosofía como para la ciencia, pues incluso pensadores dotados de eminentes aptitudes lo que buscaban no era la verdad, sino medios para fundamentar las verdades reveladas. El pensamiento no escrutaba el problema, sino que era conducido hacia un resultado que de antemano se daba por cierto. Una filosofía erigida sobre tales cimientos tenía que declinar en cuanto la ciencia se fortaleciera y conquistara una esfera de investigación relativamente independiente. Así sucedió cuando, dentro del sistema feudal, comenzó a surgir un nuevo modo de producción, cuando empezaron a formarse unas relaciones sociales nuevas que preparaban la aparición de la sociedad capitalista.

III. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE RUSIA DE LOS SIGLOS IX AL XVII

Los pueblos eslavos tuvieron que batallar durante muchos siglos contra los hunos, ávaros, jazaros, pechenegos, pólovtses y

otros nómadas de la estepa que trataban de avasallarles. Entre los siglos VI y VIII transcurre el proceso de formación del pueblo paleorruso, que culmina en los siglos IX y X, cuando las tribus eslavas orientales se unen en un solo Estado. Las premisas socio-históricas de la formación del Estado feudal ruso fueron el surgimiento de la propiedad privada sobre la tierra, que supuso la disgregación del régimen gentilicio; la aparición de la desigualdad en bienes de fortuna y las agudas contradicciones subsiguientes y los gérmenes de la lucha de clases entre poseedores y desposeídos, entre ricos y pobres. El desarrollo del Estado feudal ruso comportó una dura opresión de la población por parte de los señores feudales y los usureros, hecho que provocó revueltas e insurrecciones de labriegos en las aldeas y artesanos en las ciudades.

Las concepciones de los pueblos paleoeslavos tenía carácter politeísta; estos pueblos creían en el mundo del más allá, reverenciaban a sus antecesores y a distintos dioses, entre los que destacaban Perun, deidad de las tormentas; Dazhdibog, el dios Sol; Svarog, dios del fuego; Yaril, dios de las fuerzas vivificadoras de la naturaleza; Vales, dios de la ganadería, etc.

De los siglos VIII al IX aparece la escritura eslava (*la glagólitsa*), que tuvo gran significación para el progreso de la cultura rusa. También lo tuvo para Rusia la adopción oficial del cristianismo, sucedida en el siglo X, pues la puso en contacto con la cultura bizantina, entonces más desarrollada, y, a través de ésta, con la de la antigüedad y contribuyó a fortalecer al Estado feudal ruso y sus vinculaciones con los países de Europa Occidental y del Cercano Oriente. La Iglesia y los monasterios eran entonces focos de la cultura espiritual feudal, centros de la escritura.

El desarrollo de las relaciones feudales impulsó las tendencias separatistas y contribuyó a la fragmentación, en los siglos XI y XII, del Estado ruso en pequeños principados feudatarios. La división feudal, que prosiguió en los siglos XIII y XIV, repercutió de modo nefasto sobre los destinos históricos de Rusia. Esto explica que las personalidades políticas y los pensadores rusos progresistas se ocupen asiduamente de la unificación del país en un Estado capaz de preservar la independencia nacional.

En los siglos XI y XII comienza a utilizarse el vocablo "filosofía" en los sermones religiosos y en los libros seglares manuscritos. Entre los siglos XI y XV, en Rusia son bien conocidas las obras de Aristóteles, Platón, Demócrito, Epicuro, Homero, Hipócrates, los escritores de los pensadores bizantinos y muchos textos filosóficos de los pensadores medievales de Europa Occidental.

Como en aquel período la filosofía no se había disociado aún de las demás ramas del saber y estaba fundida con la doctrina religiosa, los problemas filosóficos referentes al Universo, al hombre y su puesto en la naturaleza y la sociedad, los problemas de la psicología y la moral eran temas de los anales, narraciones, relatos, prédicas, sermones y rezos, donde estos problemas se entrelazaban con noticias históricas de todo género y, de ordinario, adquirían una forma religiosa.

Las ideas filosóficas en las obras de los siglos XI al XIV

Una de las fuentes más antiguas de la historiografía rusa son los *Anales de los orígenes*, del monje Néstor. Su autor se pregunta "de dónde procede la tierra rusa", y rastrea la historia de los antiguos pueblos eslavos para mostrar la comunidad de su destino y cuál es el lugar histórico de la Rusia antigua entre las naciones del mundo. La obra estudia con bastante detalle la ideología pagana y la propagación y el afianzamiento del cristianismo en Rusia. Los dioses paganos son enfrentados al Dios cristiano como creador de todo lo existente. Desconocedor de las auténticas causas del desarrollo social, Néstor invoca categorías morales como el bien (o la previsión divina) y el mal (o la tentación diabólica), la recompensa y el castigo. Dios —nos dice el monje— dio al hombre cuerpo mortal, y alma inmortal y asimismo libre albedrío. Por ello el hombre determina en última instancia su comportamiento, es él quien propende al bien o al mal y el que responde de sus obras ante Dios. Según Néstor, las tentaciones del diablo hacen mella no sólo en tales o cuales individuos, sino a veces en pueblos enteros. En este caso, el castigo recae sobre los pueblos que no discernieron la

predestinación divina e infringieron la ley preestablecida.

Los *Anales de los orígenes*, cuyo autor refleja la transición de los eslavos del régimen gentilicio al feudal, del politeísmo al monteísmo, del paganismo al cristianismo, contiene gran copia de material fáctico que permite enjuiciar el desarrollo de la Rusia antigua y comprender la historia rusa como parte de la historia mundial.

El *Manuscrito de 1076* del príncipe Sviatoslav Yaroslávich, compuesto por un erudito llamado Ioánn, es en muchos aspectos una original obra filosófico-ética que refleja la penetración del cristianismo y el proceso de formación de las relaciones feudales en Rusia acompañado de duras colisiones sociales. Tras una especie de prólogo en el que se elogia la erudición y la avidez de saber, el autor va exponiendo todo un sistema de reglas morales justificadoras del poder de los señores y príncipes feudales y recaba del pueblo obediencia y resignación, paciencia y mansedumbre. Luego, empero, pide a los ricos que pongan límite a su codicia, no imiten a los facinerosos, den prueba de amor al prójimo, socorran a los pobres y mendigos, se compadezcan de los desvalidos y huérfanos y cuiden de la pureza del alma.

Cierto interés filosófico ofrece el *Mensaje* del metropolitano de Kíev Nicéforo al príncipe Vladimiro Monomaj (siglo XII), donde a más de los problemas religiosos se exponen reflexiones acerca del hombre y el lugar del alma y de la razón y los sentidos como fuentes del conocimiento.

Nicéforo entiende que el hombre, criatura de Dios, se compone de elemento espiritual y elemento corporal. Alma y cuerpo se hacen una guerra constante. El metropolitano considera que se alcanza el estado de perfección cuando el espíritu señorea sobre la carne y domeña las pasiones corporales. El alma es obra de la "inspiración divina", ente inmortal, se halla en la cabeza y posee tres fuerzas: el "verbo" (intelecto), la "ira" (sentidos) y la "aspiración" (voluntad). La fuerza llamada "verbo", que ocupa el primer lugar, "es la mayor y superior de todas", distingue al hombre entre todos los animales y mediante ella conoce el hombre al mundo circundante y a Dios, mas también le conduce al orgullo y a la idolatría. Para Nicéforo, los sentidos son "servidores" del alma

y el primero de los cinco es la vista. El metropolitano de Kíev relaciona directamente sus meditaciones sobre el alma y sus potencias con enseñanzas éticas teñidas en tonos religiosos.

En los siglos XIII y XIV aparecen en Rusia, reelaboradas y completadas, las obras filosóficas bizantinas *Hermenéutica del Antiguo Testamento*, *La abeja*, *Dioptra* y otras.

Muchas páginas de la *Hermenéutica...* (siglo XIII) reproducen narraciones bíblicas y apócrifas sobre la creación del mundo y la llamada historia veterotestamentaria. Pero el valor de esta obra no reside en esto, sino en que contiene profusas noticias acerca de las ciencias naturales y estudia la relación entre el cuerpo y el alma.

La cosmología que se expone en *Hermenéutica...* es del orden geocéntrico, conforme a la doctrina que el escritor bizantino Cosma Indokoplevst desarrolla en su libro *Topografía cristiana*, donde la Tierra es dibujada como una superficie cuadrangular rodeada de agua, inmóvil y en el centro de todos los mundos, que giran alrededor de ella, mientras los astros aparecen fijados a un cielo duro. Fenómenos como el trueno, el rayo, la lluvia, etc. son explicados por vía natural y sobrenatural.

A diferencia del "alma de los animales", la del hombre no es de procedencia material, sino divina, está dotada de palabra, incorruptibilidad o inmortalidad, pero no es identificable con Dios, al lado del cual es un ente inferior, puesto que Dios crea a su arbitrio el alma. El alma, en cuanto tal, es imperceptible, incorpórea e invisible. La combinación del alma con el cuerpo como dos substancias encontradas es determinada totalmente por la sabiduría divina y no por la naturaleza. No obstante, el cuerpo influye sobre el alma, le contagia sus "dolencias", como, por ejemplo, la "pasión", la "tristeza", la "lujuria", etc. El entendimiento se halla en el cerebro; las pasiones, en el corazón; y aunque el entendimiento es incorpóreo se combina con otros órganos del cuerpo mediante las "venas sanguíneas" y, con el corazón, dicta la actividad y la conducta del hombre. La misión del entendimiento consiste, de un lado, en recibir los datos de los sentidos, y, de otro, en "entenderlos". La voluntad del hombre es libre.

Con alabanzas a la sabiduría divina se exponen en la

Hermenéutica... noticias anatómicas y fisiológicas referentes al hombre y se emite la idea de la desigualdad de las aptitudes físicas e intelectuales entre los hombres, la influencia del amor recíproco y del modo de vida de los padres sobre el desarrollo del niño en el período uterino. Para el autor de la *Hermenéutica...*, los conocimientos humanos proceden de Dios; la verdad es revelada por los Evangelios y las predicaciones de los apóstoles. El autor rechaza la astrología.

No más tarde del siglo XIII apareció en Rusia *La abeja*, que contiene fragmentos de Platón, Aristóteles, Anaxágoras, Jenofonte, Demócrito, Epicuro, Pitágoras, Sócrates, Esquilo, Eurípides, Sófocles y otros muchos pensadores y escritores de la antigüedad, así como trozos de libros teológicos. *La abeja* se compone de "Palabras", capítulos dedicados a problemas ético-filosóficos: la sabiduría y la virtud, la verdad y la amistad, la fe y la ley, etc. En fragmentos seleccionados y rigurosamente ordenados por temas se subraya que "la sabiduría señorea sobre todas las virtudes", en tanto que la virtud es la "raíz" y la "fuente" de toda sabiduría; "la bellaquería parte de la locura". Muchas sentencias tratan de los principios éticos y del deber moral de los hombres en su vida cotidiana, con la consiguiente alabanza de esos principios.

En el siglo XIV aparece en Rusia la obra filosófica *Dioptra* o *El espejo*. La primera copia rusa del *Dioptra* data de 1388, pero la obra fue escrita por lo que parece en la segunda mitad del siglo XI por el pensador bizantino *Felipe el Filósofo* y tuvo amplia difusión entre los sectores cultos de la sociedad[7]. En *Dioptra* se aborda el problema de la relación entre el alma y el cuerpo, de Dios, el hombre y su carácter, la estructura del Universo, el "fin del mundo" y el "juicio final".

Aunque en conjunto el autor sigue la doctrina cristiana referente a Dios y la sabiduría divina, en el *Dioptra* se puede captar una tendencia espontáneamente materialista. Dios crea el alma y el cuerpo simultáneamente en el momento de la concepción y ambos se encuentran en estrecha interconexión. El alma guía al cuerpo como el jinete al caballo, y el cuerpo es al

[7] Véase M. Bezobrázova. *Notas sobre el Dioptra.* Revista del Ministerio de Instrucción Pública, № 11, 1893, págs. 27-47.

lado del alma ente inferior y perceptible; no obstante, "el alma no es nada sin cuerpo", pues es alumna del cuerpo, mira con los ojos del hombre, oye con sus oídos, habla con su lengua, lo hace todo con sus manos. En este sentido depende del cuerpo. La actividad del alma no se manifiesta más que a través del cuerpo. La existencia del alma sin cuerpo es posible únicamente en el mundo de ultratumba, nunca en el terrenal. El cuerpo está dotado de cualidades bajas que tienden a corromper el alma y apartarla de la senda del bien.

Como quiera que está compuesto de alma y cuerpo, el hombre pertenece al reino espiritual y al material. El mundo material, físico lo forman cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego), que bajo un aspecto modificado constituyen los "cuatro jugos" del hombre. El alma tiene tres partes: el entendimiento, el verbo y el alma propiamente dicha, que posee fuerza "pensante", "colérica" y "apetente". La potencia principal del alma es la "pensante". Las cualidades del alma —la cólera y la furia, la castidad y la lascivia, la mansedumbre, la valentía, etc.—, el carácter del hombre, sus pasiones y sus virtudes no son condicionadas por Dios, sino por la correlación entre los "cuatro jugos", los cuatro elementos materiales. Sobre las cualidades del alma influyen también el lugar, la edad, las condiciones climatológicas y otras de orden natural. El hombre es mortal; su alma, eterna. Una vez nacido el hombre, el destino de su alma no lo determina ya Dios, sino el camino que el hombre siga. Por lo tanto, él y no Dios responde de su conducta. A Dios le es indiferente lo que el hombre haga y cómo lo haga. El camino de la virtud conduce a la bienaventuranza; el camino del vicio, al suplicio eterno. A la pregunta conexa de si posee el hombre libre albedría se contesta afirmativamente: Dios ha concedido al hombre libre albedrío, libertad de opción.

Los problemas sociales en las obras de los pensadores rusos de los siglos XI al XIII

Al pensamiento progresista de Rusia en los siglos XI, XII y XIII interesaba en particular el destino del país, el problema

de cómo terminar con la fragmentación feudal y la enemistad entre los príncipes, cómo mantener la independencia de las tierras rusas y multiplicar su fuerza y poderío, qué lugar correspondía a Rusia entre las demás naciones del mundo.

A comienzos del siglo XI aparece el *Tratado de la Ley y la Gracia Divina*, del presbítero Hilarión, que exhorta a unir a los pueblos eslavos orientales en un Estado único y ensalza la tierra rusa. El *Tratado...* condena la teoría que juzga al pueblo griego elegido de Dios, y combate la absorción de un pueblo por otro, en particular las pretensiones de Bizancio sobre Rusia.

Esta misma idea de la unidad de origen, de la comunidad de destinos históricos de los pueblos eslavos y de la necesidad de unirlos bajo una sola estatalidad dirigida por un gran príncipe es predicada en la eminente obra anónima *Cantar de las huestes del príncipe Igor*, en *Cantar de los príncipes* y en otras obras del siglo XII, así como en los reseñados *Anales de los orígenes*. Todas ellas condenan con vehemencia las disensiones y guerras intestinas que causaban daños ingentes a los pueblos eslavos y los debilitaban ante los invasores. Importa señalar que en los *Anales de los orígenes* se habla por primera vez en la literatura de la Rusia antigua de un Estado surgido de un contrato social entre el pueblo y los príncipes, a quienes el pueblo confiaría "la posesión y el gobierno" de las tierras rusas. Cierto, el autor de *Anales...* sustenta la errónea teoría del origen "varego" del Estado ruso, teoría propuesta conscientemente por los señores feudales para fundamentar su dominio sobre el pueblo.

Los principios éticos del alto feudalismo se exponen en las *Enseñanzas de Vladimiro Monomaj*, en *Consejos de Daniel el Enclaustrado* y otros libros.

En las *Enseñanzas...* se dice que el hombre debe poner su fe en Dios y no envidiar a los enemigos de la ley, porque tarde temprano Dios los castigará. Se debe huir del mal, la mentira, la embriaguez, la pereza y otros vicios, hay que practicar el bien, preservar el alma pura, hablar con templanza, pensar con humildad, contener la cólera, dominar el orgullo, socorrer a las viudas, a los pobres y los huérfanos, preservar los bienes de las gentes y no permitir que el fuerte ofenda al débil. Las *Enseñanzas...* enjuician negativamente el enclaustramiento,

la vida monástica, la mortificación corporal y exhortan a ser asiduos en el trabajo y a perfeccionar los conocimientos.

En los *Consejos de Daniel el Enclaustrado*, libro que ocupa un lugar eminente en el pensamiento social ruso del siglo XIII, se elogia la sabiduría y se vitupera la ignorancia: "La belleza y la sabiduría —dice— fortalecen en el cuerpo el corazón del inteligente". Daniel aconseja al príncipe no estimar a la gente por su riqueza y sus fastuosas vestiduras, sino por su entendimiento, atrayendo a los sabios y justos y alejando a los necios y ricos.

El desarrollo de las ideas sociales en la Rusia de los siglos XV al XVII

El sojuzgamiento mongol-tártaro de los siglos XIII al XV acarreó a Rusia daños ingentes, desastres inauditos y devastaciones pavorosas. Por su culpa se contuvo en siglos el progreso económico, político y espiritual de este país, lo que a su vez repercutió negativamente sobre el desarrollo del pensamiento filosófico y político-social.

En los siglos XIV, XV y XVI prosigue en Rusia la áspera lucha entre los partidarios de un Estado centralizado capaz de rechazar a los conquistadores y sojuzgadores y los partidarios del separatismo de los boyardos, que desdeñaban los intereses comunes del país y no pensaban más que en sus conveniencias personales. En este período comienza el encumbramiento del Principado de Moscú como centro del Estado ruso en formación.

Las tendencias unificadoras tienen su repercusión en la batalla de las ideas, en los escritos políticos, publicísticos y literarios, en los sermones y en las disputas eclesiástico-religiosas.

En la misiva del monje *Filoteo* a Basilio III (principios del siglo XVI) se expone, envuelta en forma religiosa, una teoría que reza así: "Moscú, tercera Roma". Conforme a esta teoría, el proceso histórico se basa en la predestinación divina. La "vieja Roma", como centro de la doctrina cristiana, se vino abajo. La "nueva Roma" (Constantinopla), como continuadora

de las ideas cristianas ha sido abatida por los turcos. La "tercera Roma, Moscú" es la auténtica continuadora de la fe cristiana y "resistirá por los siglos de los siglos". La aparición de esta teoría no fue un hecho casual. Coincidía de un lado con la conquista turca de Constantinopla, que ponía fin al Imperio bizantino y, de otro, con la derrota definitiva de los invasores mongolo-tártaros y la consolidación de Rusia como gran potencia mundial, cuyo pueblo, a costa de sacrificios inauditos, no sólo se había salvado del exterminio total, sino que había salvado a los países eurooccidentales y a su cultura del saqueo y la destrucción.

Según Filoteo, la caída de la Roma "antigua" y de la "nueva" obedecía a que tanto la una como la otra habían traicionado la verdadera fe, la ortodoxa, por lo que habían sido objeto del "castigo de Dios". En manos de Filoteo, la historia mundial adquiere tintes religioso-místicos, providencialistas.

Iván Peresvétov, eminente pensador y destacada personalidad pública de mediados del siglo XVI, coetáneo de Iván el Terrible, condena la política de los boyardos y los príncipes feudatarios. Sus obras tienen forma de "memoriales" y "narraciones" sobre el rey Constantino y "Mahmed-sultán". Ideólogo de la nobleza palaciega, centralista, Peresvétov denuncia los males del separatismo feudal, la índole funesta de un poder ejercido por el viejo estamento de dignatarios y boyardos ansiosos de preservar sus privilegios. Opone a los boyardos la nobleza palaciega castrense y se pronuncia por la consolidación del Estado centralizado con Moscú a la cabeza, por una autocracia que no comparta con nadie el poder y tutele a la Iglesia ortodoxa. Simultáneamente combate la "servidumbre" y la dependencia onerosa, viendo en ellas la fuente de todos los males y desgracias, de un gran empobrecimiento para el Estado.

Peresvétov proclama la idea "de la gran verdad" y "el deber" procedentes de Dios y que tienen que observarse con todo rigor en la sociedad y presidir toda la gobernación pública.

Hacia finales del siglo XV y comienzos del XVI se asiste a la célebre discusión entre los "iosifistas", conducidos por *Iósif Volotzki*, y los "desposeedores", guiados por *Nil Sorski* y

Vassián Patrikéiev. Volotzki y sus seguidores, ideólogos de la Iglesia oficial, consideraban al principio que la autoridad de ésta debía hallarse por encima de la laica y sostenían que solamente una Iglesia fuerte, poseedora de grandes riquezas, estaba en condiciones de cumplir los dictados de la divina providencia. Por ello se oponían a la secularización de las tierras monásticas y defendían el derecho de los monasterios a tener extensas propiedades y siervos. Más tarde (en 1507-1515), Volotzki se manifestó partidario de un fuerte poder seglar y expuso la superioridad de éste sobre el eclesiástico y la necesidad de que los príncipes feudatarios se subordinaran a Moscú, al gran príncipe Basilio III. Según Volotzki, el poder del zar era el poder dado por Dios. Los "desposeedores", por el contrario, eran adversarios de la propiedad monástica y de la transformación de los labriegos en siervos de los monasterios. La Iglesia no debía injerirse en los asuntos del poder laico. Las tierras de los monasterios y todas sus aldeas debían ser secularizados. Estas ideas contaban con el apoyo de aquellos boyardos que pensaban satisfacer las aspiraciones del poder seglar y de la embrionaria nobleza palaciega a costa de las propiedades monásticas y de los que pretendían ensachar sus fincas a expensas de las tierras de los monasterios.

En las opiniones de los "desposeedores" afloraban a veces brotes de librepensamiento. Así, miraban con escepticismo el fastuoso ritual de la Iglesia, ponían en duda los milagros de los santos, sostenían que era preciso leer con espíritu crítico los libros sagrados, se oponían a la ejecución de los herejes y condenaban los aspectos más abominables de la vida monacal. En la lucha de los iosifistas y los desposeedores fueron éstos los derrotados: se les declaró herejes y fueron perseguidos por la Iglesia oficial.

Nil Sorski (1433-1508), además de combatir a los iosifistas, elaboró cuestiones propiamente filosóficas, que expuso en la *Carta de la vida monástica.* Aun dando a sus ideas forma religiosa, Sorski puso en duda algunos pasajes de las Escrituras y afirmó que "lo escrito es mucho, mas no todo es divino" [8]. Los

[8] Véase A. Arjánguelski. *Nil Sorski y Vassián Patrikéiev, sus obras e ideas en la Rusia antigua,* parte I, San Petersburgo, 1882, pág. 134.

monjes debían vivir con modestia y humildad, utilizar sólo los frutos de su trabajo, dominar las pasiones del cuerpo, dedicarse a su perfeccionamiento religioso y moral y a su reeducación espiritual mediante la lectura y meditación del Evangelio y los mensajes de los apóstoles. La idea central de su doctrina es la de las apetencias, que son cinco: la atracción, la combinación, la dejación, el cautiverio y, por último, la pasión en cuanto tal. La atracción es una simple impresión, la imagen de los objetos que nos rodean, un primer movimiento del corazón o la mente. Las atracciones aparecen por influencia externa e independientemente del deseo del hombre. Siguen las combinaciones o intenciones, cuando el hombre manifiesta su voluntad y empieza a concentrar su atención en una mala idea o un sentimiento impuro. Más adelante, la combinación se convierte en dejación o entrega apasionada a nuestros propósitos. Si el hombre no resiste a sus propósitos o deseos y se entrega a su poder, sobreviene su cautiverio. Por sí mismo, el cautiverio puede ser involuntario o consciente. Es en particular nocivo el cautiverio consciente del alma, que se traduce en pasión.

Sorski propone para combatir las malas pasiones acudir al sano rezo y preservar el corazón y la mente de bajos propósitos. Remedios para cada pasión viciosa son, por ejemplo, la templanza en el comer y el beber frente a la gula; el desprendimiento contra la codicia, así como utilizar cosas sencillas, vivir del trabajo propio, etc. Quien se entrega a los "propósitos seductores" (a las pasiones), quien no se resiste a ellos, quien no los domina es merecedor del castigo.

Las ideas de los desposeedores tuvieron un encendido defensor en *Maxim Grek* (*ca.* 1475-1556), griego albanés llegado a Rusia de Italia en 1518 para traducir del griego el *Salterio Hermenéutico* y enmendar libros del culto. Grek fustigó la avidez de los monasterios, el lujo y el ocio en que vivían los monjes, su entrega a la voluptuosidad y la concusión. Al propio tiempo era adversario de la Iglesia autocéfala rusa y compartía las ideas del sector reaccionario de los boyardos. En filosofía situaba por encima de todo a Platón, Sócrates y Aristóteles, interpretando sus doctrinas en el espíritu del cristianismo y prefiriendo de los tres al primero. Según Grek, Dios creó al

hombre y le dotó de alma. El alma es incorruptible e inmortal, está provista de habla, entendimiento y libre albedrío. El entendimiento humano dista mucho de la perfección, pues el hombre se entrega a los goces de la carne o a las pasiones —la ira, la cólera, el dolor, el temor, etc.— y necesita por ello un dominio constante sobre sí mismo y perfeccionarse.

Las doctrinas heréticas

En los siglos XIV, XV y XVI se propagan en Rusia toda suerte de doctrinas heréticas, así como el librepensamiento que combaten la religión oficial. A veces se aprovechaban de ellas los boyardos separatistas. Así, en las virulentas luchas en torno a la formación de un fuerte Estado centralizado presidido por Moscú, algunos adeptos de la herejía llamada judaizante apoyaban las corrientes separatistas de los boyardos.

El movimiento librepensador de la Rusia de los siglos XIV y XV es protagonizado por los *strigólniki**, que actuaron en Nóvgorod y Pskov. Los *strigólniki* ponían en duda al misterio de la confesión y el de la comunión, los ritos funerarios y ciertos dogmas del cristianismo, censuraban al clero por su codicia y sus costumbres disolutas e interpretaban de forma crítica las sagradas Escrituras. La Iglesia persiguió con saña a los *strigólniki* y a otros heterodoxos.

A finales del siglo XV y comienzos del XVI existió en Moscú el círculo herético de *Fiódor Kúritsin*, quien emitió dudas acerca de ciertos aspectos de algunos dogmas religiosos, en particular la doctrina relativa al fin del mundo, la resurrección de los muertos y el juicio final.

En el siglo XVI divulgaron ideas heréticas *Matvéi Bashkín* y *Feodosi Kosói*. Bashkin negó la doctrina de los misterios y la eucaristía, la adoración de los iconos y puso en duda la validez de los acuerdos de los concilios ecuménicos. Para él, Cristo no era el Hijo de Dios, sino un hombre como todos los demás, un profeta o maestro a lo sumo; Bashkin tampoco abrigaba fe en

* Los "barberos", llamados así por el oficio de uno de sus dirigentes. (*N. del T.*)

la sabiduría de los Padres de la Iglesia. Partiendo de los principios cristianos de que todos los hombres son hermanos y cada uno debe amar al prójimo como a sí mismo, se alzó contra la transformación de los campesinos libres en siervos que, a su juicio, violaba la fe cristiana, rompió los títulos de propiedad de sus siervos y les dio la libertad. La Iglesia condenó a Bashkin por sus concepciones heterodoxas y lo recluyó en el monasterio de Volokolamsk. Partidario de Bashkin fue *Artemio*, enclaustrado en el monasterio Solovetzki por sus ideas heréticas.

Eminente figura del pensamiento heterodoxo en la Rusia del siglo XVI fue *Feodosi Kosói*, cuyas obras no han llegado a nosotros, por lo cual hay que juzgarlo a través de lo que de él dijo su adversario Zinovi Otenski. Feodosi Kosói consideraba ficticias la piedad, la adoración de los santos, de los iconos, los sacrificios y los rezos, el ayuno y la fe en la Trinidad. Negaba la confesión y la comunión y censuraba la hipocresía de los monjes. A su entender, Jesús, la Virgen y los apóstoles fueron personas corrientes. Los ritos de la Iglesia no eran obra de Dios, sino invención interesada de los sacerdotes. Kosói idealizaba el cristianismo arcaico, rechazaba la subordinación al poder terrenal y eclesiástico, afirmando que no existía sino un poder, el de Dios. Como todos los hombres son iguales ante Dios, recababa la abolición de la desigualdad económica y social entre los hombres, la derogación de los impuestos y la promulgación de leyes justas inspiradas en la idea de que los hombres deben amarse y ayudarse. Por temor a las persecuciones de la Iglesia, Feodosi Kosói huyó al extranjero.

Aunque ninguno de estos cuatro autores —Kúritsin, Bashkin, Artemio y Kosói— llegara al ateísmo, ideas racionalistas presiden sus opiniones, lo que fue un elemento positivo en el desarrollo del pensamiento filosófico en Rusia.

El pensamiento filosófico en el siglo XVII

El notable escritor y pensador *Simeón Pólotski* (1629-1680) preconizaba la necesidad de una "buena" legislación y de unos "buenos" gobernantes y combatía a los tiranos y la ignorancia. En *El polícromo Vertogrado* da consejos a los mercaderes,

monjes y gobernantes; predica el amor a los súbditos, la serenidad en los juicios, la modestia en la conducta, la educación, la amistad y el amor al trabajo. Pólotski establece que Dios ha creado el mundo material y el espiritual. Función de la filosofía es iluminar a los hombres, corregir sus costumbres, curar las enfermedades, conducirles por la senda del saber y de la justicia. Según Pólotski, la filosofía se compone de tres partes: lógica, física y ética. Las concepciones filosóficas de Pólotski están alentadas por el racionalismo, la fe en el desarrollo y el esplendor de la razón. El filósofo niega que existan ideas ingénitas y expone que la mente del niño es una tabla limpia en la que escribe el maestro cuanto quiere.

Andréi Belobotski, escribió comentarios a *Ars magna et maior* de Ramón Llull, que constituyen, más que un glosario de aquel libro del escolástico del siglo XIII, una obra filosófica independiente. Dios ha creado el mundo —dice Belobotski— y la providencia lo gobierna. La Tierra es esférica y se halla en el centro del Universo. El mundo se divide en dos partes: material ("naturaleza de las cosas") y espiritual ("naturaleza del intelecto"). Los comentarios de Belobotski contienen algunos datos sobre botánica y zoología.

En el siglo XVII comienza a propagarse en Rusia la teoría heliocéntrica de Copérnico. Es su primer expositor *Epifani Slavinetski* (muerto en 1675), traductor al ruso de la *Anatomía* de Andrés Vesalio, de obras de Tucídides y Plinio y de la cosmografía de Juan Blau, para la que escribe un prefacio titulado *El espejo del Universo*, en el que explica las teorías geocéntrica y heliocéntrica, hace los cálculos matemáticos del movimiento anual y diario de los planetas y se manifiesta de acuerdo con la doctrina copernicana. La penetración en Rusia de la teoría heliocéntrica de Copérnico, perseguida por la Iglesia, tuvo gran alcance para la elaboración de las ideas científico-naturales acerca del Universo.

Ofrece vivo interés la obra *Política*, un tratado filosófico-sociológico de *Yuri Krizhánich* (1618-1683), en el que el autor incita a multiplicar el bienestar y la riqueza públicas, a fomentar el agro como basamento de la riqueza y a perfeccionar la industria y el comercio.

En *Política* se combate el lujo desmesurado, la práctica de la

crueldad y la tiranía, los impuestos inmisericordiosos, la codicia, los castigos corporales y la ociosidad. En favor de una administración honesta, Krizhánich escribe: "Es honor, gloria, deber y obligación del rey hacer feliz a su pueblo. Pues no han sido creados los reinos para los reyes, sino los reyes para los reinos. Allá donde las leyes son buenas, están contentos los súbditos y los extranjeros quieren ir. Y donde las leyes son crueles, los propios súbditos desean cambios en la administración y la cambian a menudo, si pueden, y los extranjeros temen acudir." [9]

Según Krizhánich, el cuerpo humano se compone de cuatro "cosas primigenias": tierra, agua, aire y fuego. Estos cuatro elementos se hacen una guerra constante (lo seco lucha contra lo húmedo, lo cálido contra lo frío, etc.), lo que da lugar a diversas "desconformidades". El hombre difiere de los animales por tener intelecto (que le hace sabio) y manos (para "hacer cosas hábiles o ingeniosas" [10]). Todos los hombres, aun los reyes, "nacen necios" y adquieren entendimiento y saber con el paso de los años. Hay que tratar de multiplicar en los hombres la sabiduría, pues ésta les reporta el bien. Cuando la administración es buena se multiplica la sabiduría y las ciencias prosperan. La sabiduría proporciona riqueza, gloria, felicidad y verdad. La ignorancia engendra la superstición, la herejía y el engaño.

La sabiduría, según Krizhánich, debe indagar también "las cosas más importantes y superiores", como son Dios, el cielo, la Tierra, las costumbres humanas, las legislaciones. El saber debe hacer comprender a los hombres las causas de las cosas. El filósofo es un "cultivador de la sabiduría". Por las causas conocen los "cultivadores de la sabiduría" los efectos y de los efectos extraen el conocimiento de las causas. Hay causas constituyentes, materiales, formales, finales, movientes y cooperantes [11]. Krizhánich divide la sabiduría en eclesiástica y seglar. La primera se reduce a la teología; la segunda incluye la mecánica, las matemáticas y la filosofía, que, a su vez, se

[9] Yuri Krizhánich. *Polítika*. Moscú, 1965, pág. 381.
[10] Ibídem, pág. 452.
[11] Ibídem, págs. 457, 458 y 459.

compone de lógica (gramática, dialéctica, retórica y poética), física (que estudia los minerales, las piedras, los árboles, las hierbas, los animales y otras cosas visibles) y ética (moral individual o idioética, economía y política o la ciencia de gobernar al pueblo).

En su *Política*, Krizhánich estudia hechos históricos, describe costumbres y atuendos, trata de la fortificación de las fronteras, estima necesario la unión de los pueblos eslavos para hacer frente a los invasores, censura la "xenofobia", "las injurias y calumnias" de los escritores extranjeros contra el pueblo ruso y otros pueblos eslavos. Krizhánich destrona la teoría según la cual los eslavos proceden de los escitas y la teoría del origen varego del Estado ruso.

* * *

Así pues, por el pórtico de Bizancio empezaron a entrar en Rusia las ideas filosóficas y algunas obras de los pensadores antiguos, bizantinos y eurooccidentales medievales. Estas obras fueron objeto de tales cambios y reelaboraciones que, en rigor, adquirían una significación nueva. De ordinario, las ideas filosóficas se envolvían en un ropaje religioso. Se reservaba un vasto espacio a las doctrinas éticas que se correspondían con las condiciones feudales. Junto a esto, los pensadores rusos progresistas de los siglos IX al XVII escrutaban el proceso histórico, debatían el futuro de su patria, trataban de contribuir a la formación del Estado centralizado ruso. Algunos de ellos elevaron su voz en defensa del pueblo oprimido, condenaron la esclavitud y la servidumbre. En esto reside la significación histórica del pensamiento filosófico y sociológico de Rusia entre los siglos IX y XVII.

CAPITULO V

LA FILOSOFIA EN LOS PAISES DE EUROPA OCCIDENTAL EN EL PERIODO DE TRANSITO DEL FEUDALISMO AL CAPITALISMO (del siglo XV a comienzos del XVII)

Datos socioeconómicos de la época

Formas embrionarias del modo capitalista de producción aparecen en algunas ciudades del Mediterráneo en los siglos XIV y XV. En Italia surgen ya en el siglo XIV las primeras manufacturas, que anuncian el paso de la artesanía, característica de la producción feudal, al capitalismo. Antes que en los demás países de Europa se asiste en este país a una expansión intensiva de las ciudades y de la cultura urbana. El comercio (cuyas rutas principales pasaban entonces por el Mediterráneo), la usura, así como la explotación de los obreros y los pequeños artesanos dieron vida en muchas ciudades italianas a sectores considerables de banqueros, mercaderes e industriales, que en algunas de ellas (Venecia, Florencia, Génova y otras) incluso se adueñaron del poder político.

Un relevante índice del progreso de las fuerzas productivas lo constituyeron los inventos e innovaciones técnicas. Apareció la rueda de pedal, se perfeccionó el telar, fue inventada la rueda hidráulica que, con el perfeccionamiento del motor de viento, introdujo enormes cambios en una producción que hasta entonces había tenido por fuerza principal la muscular de bestias y hombres. Estos mismos cambios desembocaron en la metalurgia de alto horno, que aumentó fuertemente la producción. En el arte militar fue una revolución el nacimiento de las armas de fuego, que casi anularon el significado de la caballería. Fue inmenso el alcance de la brújula, tomada por los europeos de Oriente, que multiplicó de modo extraordinario las posibilidades de la navegación marítima. El empleo de la pólvora y de la brújula y el invento de la imprenta en Europa mediado el siglo XV son, según dice Marx, las premisas del modo de producción burgués.

El progreso posterior del capitalismo en Europa Occidental obedeció a los grandes descubrimientos geográficos realizados en las postrimerías del siglo XV y comienzos del XVI. El descubrimiento de América y de la ruta a la India, el viaje alrededor del mundo de Magallanes abatieron —como dijo Engels— las barreras del *Orbis terrarum*. "Sólo entonces fue descubierto el mundo, en el sentido propio de la palabra, y se sentaron las bases para el subsecuente comercio mundial y para el paso del artesanado a la manufactura, que a su vez sirvió de punto de partida a la gran industria moderna."[1]

Los adelantos económicos acontecidos a finales del siglo XV y principios del XVI, y relacionados en grado considerable con el desplazamiento de las rutas comerciales que trajeron consigo los grandes descubrimientos geográficos, dieron lugar a la aparición de nuevos centros de expansión económica. Italia pierde su papel rector en la propagación de las relaciones capitalistas. Surgen nuevos centros del desarrollo económico burgués en algunas ciudades costeras de España, así como del sur de Alemania y del norte de Francia. El avance de las relaciones capitalistas es particularmente impetuoso en los Países Bajos y en Inglaterra. En estos países ocurre con la mayor intensidad el proceso de *la acumulación originaria del capital*. Los éxitos del modo de producción burgués en Europa Occidental alumbraron las primeras revoluciones burguesas de aquel período. La primera de ellas —la Reforma y la Guerra de los Campesinos en Alemania en 1525— terminó desfavorablemente para la burguesía alemana, que tuvo que someterse económica y políticamente a la feudalidad. La segunda ocurrió en los Países Bajos a finales del siglo XVI y comienzos del XVII bajo la forma de guerra nacional y religiosa contra la España feudal, absolutista y católica. Terminó con la proclamación de la independencia de los Países Bajos (Holanda) y el establecimiento de una república burguesa.

Cambios en la esfera ideológica

Los radicales cambios socioeconómicos y técnicos comportaron toda una revolución en la vida espiritual de los pueblos

[1] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 346.

europeos. Si en el período feudal había sido la religión la ideología preponderante de modo absoluto, ahora "fue abatida la dictadura espiritual de la Iglesia"[2]. El surgimiento de nuevas formas de organización política de la clase dominante —fuertes monarquías absolutistas nacionales en España, Francia, Inglaterra y algunos otros países, consolidación del poder público centralizado, en general— supusieron un debilitamiento considerable del poderío económico y la influencia política de la Iglesia de Roma, que durante todo el Medievo había sido la fuerza ideológica determinante y la sanción suprema del feudalismo en Europa. La ascendencia ideológica de la Iglesia se vio también gravemente comprometida como resultado de los movimientos reformadores que tuvieron por marco la primera mitad del siglo XVI. Estos movimientos —luterano, zwingliano y, particularmente, calvinista— eran reflejo de la tendencia dentro de la fortalecida burguesía a liberarse de la tutela de la Iglesia católica romana como instrumento del feudalismo y a instituir su propia organización eclesiástica burguesa.

La victoria de los citados movimientos arrebató a la curia romana el poder en varios países europeos. Aunque de carácter antifeudal, estos movimientos se desplegaron enteramente en el ámbito de la ideología religiosa. Las primeras revoluciones burguesas también transcurrieron bajo lemas y estandartes religiosos. Como escribió Engels, "la nueva clase aún permanecería largamente envuelta por las ligaduras de la omnipotente teología"[3]. Prueba de la fuerza de la ideología religiosa en el período reseñado es que múltiples movimientos del estado llano (la llamada Reforma popular) también buscaron su fundamentación ideológica en postulados religiosos.

Nacimiento de la cultura burguesa humanista

Los mencionados cambios socioeconómicos propiciaron el nacimiento de una intelectualidad burguesa bastante numero-

[2] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 346.
[3] C. Marx y F. Engels. *Obras*, 1937, t. XVI, parte I, pág. 295.

sa. Si en la Edad Media, por lo general, los hombres de ciencia y los filósofos habían sido servidores de la Iglesia, ahora un sector de la intelectualidad estaba relacionado directamente con la ciencia y el arte y, de ordinario, nada o poco con la Iglesia. En este período surge una nueva cultura, que recibe el nombre de *humanismo*, término que significa el estudio de carácter laico, a diferencia del teológico-escolástico. Los humanistas enfrentaban las ciencias seglares a la erudición eclesiástico-escolástica.

La particularidad de aquella alboral cultura burguesa consistió en un aprovechamiento a fondo de la civilización greco-latina. La cultura pagana era más afín a la burguesía embrionaria que la cultura y la ideología de la sociedad feudal. La significación del legado cultural de la antigüedad fue tan inmenso que toda esta época a menudo se define como período del Renacimiento, lo que señala la reaparición de muchos aspectos de la cultura antigua, después de más de un milenio de olvido.

Por la diversidad, la profundidad y el valor de sus frutos, la temprana cultura burguesa dejó muy a la zaga a la eclesiástico-feudal. Resplandeció en la literatura, la pintura, la escultura, la arquitectura, la ciencia y la filosofía. Un componente determinante fue el reconomiciento de los intereses y derechos del ser humano, que habían sido desdeñados por el ordenamiento feudal y la moral religiosa del ascetismo.

El ideal de una personalidad plenamente desarrollada propuesto por los ideólogos de la incipiente burguesía resultó históricamente limitado, toda vez que entonces no era posible tal desarrollo para todo el pueblo, sino para muy pocos. Ya en aquella época pudo verse que el rasgo característico de la cultura burguesa era *el individualismo*. Cierto, en aquellas circunstancias era un fenómeno progresista por cuanto expresaba la necesidad de liberar al hombre de los grilletes gremiales, estamentales y eclesiásticos de la Edad Media.

Las doctrinas políticas y socialistas

La nueva época dio vida a nuevas concepciones concernientes a la naturaleza de la sociedad, del hombre, etc. Uno de los

elementos principales del nuevo enfoque de la sociedad fue el modo de entenderla como suma de individuos independientes entre sí.

Uno de los primeros ideólogos políticos burgueses fue el florentino *Nicolás Maquiavelo* (1469-1527) que en sus obras (*Discorsi sopra la prima decadi Tito Livio* e *Il Principe*) se propone demostrar que los móviles de la gente son el egoísmo y el interés material. El hombre echa antes en olvido la muerte de su padre que la privación de los bienes de fortuna. Es decir, Maquiavelo declara propiedad natural del hombre los rasgos fundamentales del individualismo burgués que se está formando en aquella época.

El sociólogo florentino rechaza la concepción teocrática medieval que pone al Estado en dependencia de la Iglesia, como poder supremo en el mundo, y argumenta la necesidad del Estado laico, contraponiendo a la interpretación teológica del poder público la interpretación *jurídica*: las disposiciones jurídicas quedan separadas de las prescripciones religiosas, a las que confiere preferentemente un sentido moral. Marx señala que en los pensadores políticos de la nueva época, a partir de Maquiavelo, "se expone siempre el poder como el fundamento del derecho, lo que lleva implícito la concepción teórica de la política como emancipada de la moral"[4]. En efecto, como el bien y el poderío del Estado son para Maquiavelo la ley suprema de la política, cualquier medio para su logro es bueno, incluso los más amorales, como la corrupción, el asesinato, el envenenamiento, la traición. El príncipe que emprenda la formación de un fuerte Estado centralizado debe conjugar las cualidades del león y del zorro. La política que la aconseja Maquiavelo es la de la coacción y el halago. Las bases de esa política fueron denominadas *maquiavelismo*, el desenfado y la inescrupulosidad en la elección de medios para el logro de los fines políticos. Maquiavelo no inventó estos principios: no hizo sino elevar a ideal algunos rasgos tenebrosos de la vida política italiana de su época a la par que se adelantó a muchos aspectos típicos de la política burguesa de los tiempos posteriores.

---

[4] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 3, pág. 314.

Notables figuras del pensamiento social del siglo XVI y fundamentadores del Estado centralizado fueron el francés *Juan Bodín* (1530-1596) y el polaco *Andrés Modrzewski* (1503-1572).

Repercusión de los intereses del pueblo en el pensamiento político-sociológico. El socialismo utópico

Las masas populares de Europa —los labriegos, los artesanos, el preproletariado— víctimas de una despiadada y creciente explotación también promovieron a sus ideólogos. Uno de ellos fue *Tomas Münzer* (*ca.* 1490-1525), destacada personalidad de la "Reforma popular" en el período de la Gran Guerra Campesina en Alemania. Tomas Münzer se disoció resueltamente de la Reforma burguesa, de la que era ideólogo Martín Lutero, y formuló un programa político radical: abolición de la propiedad privada, socialización de los bienes, supresión de las diferencias estamentales y del poder público ajeno al pueblo, implantación de la igualdad universal. La resistencia de las clases dominantes a este programa debía ser reducida por la fuerza armada del pueblo. Según Engels, el ideal social de Münzer fue un adelanto del comunismo a caballo de la fantasía. La base ideológica de este ideal münzeriano, como el de muchos otros "herejes" medievales que combatieron la explotación feudal, es *religioso-panteísta.* Las concepciones panteístas identifican a Dios con el mundo considerado como un todo. Cada parte del mundo debe proceder en bien del todo. Precisamente así debe ser en la sociedad. La persecución egoísta del bien individual que era para Maquiavelo el objetivo supremo de la vida social es para Münzer adulteración "de la Ley de Dios", es "ateísmo". Desde este punto de vista, toda propiedad privada "está reñida con Dios".

Principios más profundos de reajuste de la sociedad en beneficio del pueblo expone el humanista y estadista inglés *Tomás Moro* (1478-1535) en su obra *Utopía,* que hizo de su autor el primer representante del socialismo utópico. La *Utopía* de Tomás Moro refleja las circunstancias históricas concretas de la Inglaterra del siglo XVI, pero el valor básico de este libro

consiste en que presenta el ideal de un régimen social.

Tomás Moro se compadece de los sufrimientos de los aldeanos ingleses que, por el procedimiento de vallar los campos, son expulsados de sus tierras por los latifundistas. Muchas de estas tierras son convertidas en pastizales para las ovejas, cuya cría se había multiplicado en vista del espectacular crecimiento de la producción textil. Ahora bien, la significación histórica de Utopía no reside tanto en la denuncia de los medios por los que se enriquecieron las clases dominantes de Inglaterra cuanto en el hecho de que su autor señaló con visión clarividente la propiedad privada como la causa fundamental de las calamidades del pueblo y de todos los males sociales.

La ausencia de la propiedad privada es la particularidad principal del régimen que Tomás Moro describe en *Utopía.* En esta isla imaginaria, el trabajo es obligación de todos los miembros de la sociedad, y la buena organización del mismo permite reducir a seis horas la jornada laboral. No obstante, Tomás Moro concibe la producción sólo en plan artesano, considerablemente deteriorada ya a la sazón por la manufactura capitalista. El Estado contabiliza y distribuye todos los bienes producidos por la población, las comunidades locales son las organizadoras directas de la producción. Contrariamente a las representaciones religioso-ascéticas de la Edad Media, Tomás Moro sostiene que los habitantes de su Utopía viven en plena concordia con la naturaleza, tienden a un goce sano, etc. Es muy notable y característico que ya en su cuna estuviera el pensamiento socialista unido indisolublemente al humanismo.

Otro eminente teórico del socialismo utópico fue el filósofo y sociólogo italiano *Tommaso Campanella* (1568-1639). Nacido en el sur de Italia, entonces dominio de España, encabezó una gran conspiración libertadora, que al fracasar por traición le llevó a la cárcel, donde pasó veintisiete años. En ella escribió, en 1602, su obra principal *La ciudad del Sol,* donde, lo mismo que en *Utopía,* no hay propiedad privada. La gente vive en comunidad, el trabajo es no sólo una obligación, sino una necesidad, porque desde la infancia se inculca respeto a él. A diferencia de Tomás Moro, Campanella confiere importancia a los adelantos técnicos. Nos describe vehículos con velas, naves movidas por mecanismos, el arte de volar de los "solianos",

asombrosos tubos para ver y oír que permiten escuchar la "armonía celestial", etc.

La fundamentación del ideal social de Campanella es, como la de Münzer, panteísta. La vida de la comunidad se basa en la ley divina y natural conforme a la cual la totalidad es siempre superior a cualquiera de sus partes. El hombre es ante todo miembro de la colectividad.

La filosofía como parte integrante de la cultura humanista burguesa

La particularidad del pensamiento filosófico del Renacimiento es su carácter *antiescolástico.* Debe tenerse en cuenta que la escolástica, tanto por el lado de la Iglesia como del Estado, fue durante toda la época reseñada la filosofía oficial y se impartió en la mayoría de las universidades. A diferencia de la escolástica, la filosofía de los humanistas dejó de ser la sirvienta de la teología.

Contribuyó a esta situación la teoría de la doble verdad, que separó el objeto de la ciencia (el estudio de la naturaleza) del de la religión (la salvación del alma). Bajo el pertinaz dominio de la religión y la Iglesia, esta teoría adquirió vasta difusión entre los pensadores progresistas de la época historiada y propició la formación de la conciencia científica y el desarrollo de la corriente materialista en la filosofía del Renacimiento. También cooperaron a ello el renovado interés por las doctrinas materialistas de la antigüedad, en particular del epicureísmo, y más adelante el progreso de las ciencias naturales. Como la escolástica suponía una desmedulación de la doctrina aristotélica, la lucha contra el peripatetismo de sesgo escolástico fue uno de los rasgos distintivos de la filosofía renacentista. Al aristotelismo medieval oponían los filósofos humanistas no sólo las doctrinas materialistas de la antigüedad clásica, sino en ocasiones incluso la filosofía de Platón y de los neoplatónicos. Algunos de estos pensadores enfretaron al Aristotéles escolastizado, la auténtica doctrina del gran Estagirita, interpretándola en un sentido materialista. Para el desarrollo de las concepciones materialistas en el período reseñado tuvo mayor significa-

ción aún *la filosofía de la naturaleza*, doctrina libre de especulaciones teológicas. Esta filosofía natural revestía a menudo carácter *panteísta*, es decir, sin negar directamente la existencia de Dios lo identificaba con la naturaleza.

Nicolás de Cusa

La primera notabilidad panteísta de esta época fue *Nicolás de Cusa* (1401-1464), que en el problema cardinal de la filosofía se decidió por el idealismo: la naturaleza, incluido el hombre, procede de Dios, o sea, el ser supremo, absoluto. Pero al desarrollar las ideas del panteísmo, el Cusano prácticamente niega la creación del mundo por Dios, pues aproxima Dios a la naturaleza adjudicando a esta última atributos divinos y, ante todo, *infinitud* en el espacio (mejor dicho, ilimitación). El alcance histórico-filosófico de esta idea cosmológica aparece con particular claridad si se tiene en cuenta que una de las bases de la cosmovisión teológico-escolástica era *la finitud* del Universo en el espacio y su creación en el tiempo. Afirmaba asimismo Nicolás de Cusa que no era la Tierra el centro del mundo y que la llamada esfera de las estrellas fijas no era una circunferencia que envolviese nuestro mundo.

También en *la teoría del conocimiento* propuso el Cusano profundas ideas. La convicción de que el mundo es infinito le sugiere una nueva interpretación del proceso del conocimiento. Si los escolásticos consideraban que el fin del conocer humano era la "verdad divina" inmutable, dada de una vez para siempre, Nicolás de Cusa subraya que el proceso del conocer significa un perfeccionamiento infinito del saber. El Cusano distingue cuatro grados del conocer y los califica. El primero lo constituyen los sentidos, que proporcionan imágenes confusas e incoherentes. El segundo es el entendimiento (*ratio*), que opera con cifras y nomina las cosas. Contrariamente a los escolásticos, Nicolás de Cusa no fija una delimitación entre sentidos y entendimiento, sino que establece que éste, como grado más alto del conocer, está presente en las sensaciones como actividad de la atención y la diferenciación.

La gnoseología del Cusano presenta una diferencia más

importante aún respecto a la de los escolásticos, atribuyendo a la razón (*intellectus*) una facultad cognoscitiva más elevada que la del entendimiento. El filósofo de Cusa comprende la importante verdad dialéctica de que "toda realidad participa de opuestos en grados diversos"[5]. El entendimiento concibe los opuestos en consonancia con la ley de la contradicción oponiendo uno al otro, mientras que la propiedad más importante de la razón es la facultad de concebir lo infinito. Y "el Infinito trasciende toda oposición"[6]. En este punto, el Cusano desarrolla su doctrina dialéctica acerca de *la coincidentia oppositorum* (coincidencia de los opuestos). Los ejemplos de tal coincidencia los toma ante todo de los problemas matemáticos: la curva coincide con la recta cuando la circunferencia crece hasta el infinito y de tal guisa desaparece la oposición entre recta y curva; del mismo modo coincide con la recta el triángulo si se aumenta el ángulo opuesto a la base, etc.

El desarrollo de las ciencias naturales. Nicolás Copérnico

El enorme adelanto del saber científico-natural en el Renacimiento se expresó en descubrimientos de importancia primordial. Progresos particularmente notables se registraron en *las matemáticas.* La construcción de grandes edificios, los avances en construcciones navales, los cambios radicales en el arte militar y los no menos considerables operados en el sistema y los medios de administración recabaron el empleo de la ciencia en la producción. Estas necesidades precisamente dieron lugar al desarrollo de las matemáticas en Italia y en otros países de Europa Occidental entre los siglos XV y XVII. Por ejemplo, en el siglo XV se generalizó el empleo de los números árabes, fueron desempolvadas las obras de los antiguos matemáticos: Euclides, Arquímedes y otros. A finales del siglo XV y en el XVI aparecen tratados que desbordan los límites de las matemáticas de la antigüedad clásica. Los científicos dedicados a esta materia se esfuerzan por ponerla al servicio de la práctica productiva en desarrollo, tendencia ésta

[5] N. de Cusa. *Obras filosóficas escogidas.* Moscú, 1937, pág. 60.
[6] Ibídem, pág. 31.

casi desconocida en la antigüedad greco-romana y menos aún en la Edad Media.

En aquel tiempo tuvo una significación extraordinaria el surgimiento de *la ciencia de la naturaleza experimental.* Como señala Engels, precisamente en aquella "formidable época" fueron superados los logros de los griegos antiguos y los árabes medievales y surgió "la moderna ciencia de la naturaleza, la única de la que podemos hablar en cuanto ciencia..."[7]

Los éxitos de las matemáticas teóricas y de las ciencias naturales experimentales influyeron directamente sobre el desarrollo de las tendencias materialistas en la filosofía y coadyuvaron a la derrota de la escolástica. Los descubrimientos más importantes de la época corresponden a *la astronomía,* cuyo progreso estaba condicionado ante todo por las demandas de la navegación y la necesidad de rectificar el calendario. Y como la cosmovisión teológico-escolástica se ceñía a la doctrina geocéntrica, los nuevos descubrimientos demolían tal cosmovisión. El de más trascendencia fue el sistema heliocéntrico del gran sabio polaco *Nicolás Copérnico* (1473-1543), que echó los cimientos de la astronomía científica.

Las aserciones en que se sustenta el sistema heliocéntrico que Copérnico expone en su obra *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) son las siguientes: 1) la Tierra no permanece inmóvil en el centro del Universo como creían Aristóteles, Ptolomeo y, en pos de ellos, todos los escolásticos y eclesiásticos, sino que gira alrededor de su eje; 2) la Tierra evoluciona alrededor del Sol, que se halla en el centro del Universo. El relevo del día y la noche y la aparente rotación del cielo estelar se explican por la rotación de la Tierra alrededor de su eje. La traslación de la Tierra en torno al Sol aclara el aparente movimiento del Sol entre las estrellas y el movimiento de retroceso y avance de los planetas observado desde la Tierra.

Significación filosófica de la teoría heliocéntrica de Copérnico

El alcance de la teoría heliocéntrica desbordó ampliamente el marco de la astronomía. Como dice Engels, el sabio polaco

[7] C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 20, pág. 508.

"arrojó el guante a la autoridad de la Iglesia en las cuestiones de la naturaleza. De aquí data la emancipación de las ciencias naturales respecto a la teología..."[8] La teoría copernicana ejerció considerable influencia sobre el desarrollo de las ideas filosóficas y contribuyó a profundizar la cosmovisión materialista.

Al principio la Iglesia contempló desde dos ángulos la teoría de Copérnico. De un lado, como les interesaba la reforma del calendario, sus dirigentes, al igual que muchos científicos, repararon en que el libro de Copérnico permitía calcular con más exactitud el movimiento de los planetas que el sistema aristotélico-ptolomeico. De otro, muchos cerebros de la Iglesia comprendieron que la teoría copernicana era hostil a todo el sistema de concepciones cristianas. De ahí que la Iglesia defendiera sañudamente el sistema aristotélico-ptolomeico, que constituía uno de los pilares esenciales de su doctrina.

El descubrimiento de Copérnico, que rechazaba la representación directamente sensorial de una Tierra inmóvil y un Sol en rotación, venía a fortalecer la convicción de que el intelecto humano era capaz de alcanzar la verdad. Este optimismo gnoseológico, que más adelante se desarrolló en la ciencia y la filosofía, fue descubriendo poco a poco las ideas materialistas revolucionarias que se desprendían de la teoría de Copérnico. Mas para que ello ocurriera tuvieron que superar la ciencia y la filosofía dos errores fundamentales de Copérnico, que probaban la fuerza de las ideas religiosas tradicionales basadas en la concepción aristotélico-ptolomeica: 1. Aunque las observaciones astronómicas le convencieron de que el cielo de las "estrellas fijas" era inmenso en comparación con la Tierra y la distancia hasta él inmensurable en comparación con la que media entre la Tierra y el Sol, en principio Copérnico compartía la idea dominante acerca de la finitud del Universo. 2. Aunque la Tierra, según la teoría copernicana, dejaba de ser el centro del Universo subsistía la idea de tal centro, y era el Sol el que pasaba a ocuparlo. Copérnico también aceptó las órbitas aristotélicas idealmente circulares por donde los planetas giraban, ahora alrededor del Sol, debido a lo cual tuvo que

[8] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 347.

conservar parte de los epiciclos o círculos menores.

La refutación de estas erróneas afirmaciones y, en virtud de ello, el desarrollo y la exteriorización de la esencia revolucionadora del sistema copernicano corrió a cargo del gran pensador italiano Giordano Bruno.

Giordano Bruno

Refiriéndose al Renacimiento, Engels sostiene que "fue una época que requería titanes y que engendró titanes por la fuerza del pensamiento, por la pasión y el carácter, por la universalidad y la erudición..."[9] Entre estos titanes descuella *Giordano Bruno* (1548-1600). En su juventud ingresó en la Orden de los Dominicos, mas influido por la ideología humanista, la filosofía natural italiana y la teoría copernicana entró en conflicto con la fe católica, dejó los hábitos y huyó de Italia. Vivió más de quince años en Suiza, Francia, Inglaterra y Alemania, desplegando una intensa labor de divulgación filosófica que le acarreó infinidad de enemigos entre los eclesiásticos y escolásticos defensores de la cosmovisión teológica. Con añoranza por la patria regresó a Italia en 1592, donde al poco fue apresado por la Inquisición y, tras ocho años de encarcelamiento, quemado vivo en la hoguera.

Su concepción del mundo es, en conjunto, materialista, mas bajo la forma de panteísmo. En el pensar de Giordano Bruno, Dios se "muda" definitivamente a la naturaleza, la cual es "Dios en las cosas". De todos los filósofos naturalistas de la época, es Giordano Bruno el que con más coherencia diluye a Dios en la naturaleza.

La doctrina acerca de la infinitud del Universo

Una de las deducciones capitales hechas por Giordano Bruno a partir del panteísmo consiste en la resuelta afirmación de que la naturaleza es infinita. Si en Nicolás de Cusa la

[9] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 346.

infinitud del mundo era todavía una doctrina imprecisa y semiteológica, en Giordano Bruno es perfectamente naturalista: se formula como doctrina exclusivamente de la naturaleza. En ella, el filósofo italiano, además de desarrollar las ideas del panteísmo, se suma de modo consciente a las concepciones referentes a la infinitud del espacio y la multiplicidad innumerable de los mundos formuladas por Demócrito, Epicuro y Lucrecio. Giordano Bruno no se limita a resucitar estas doctrinas, sino que las impulsa y hace de ellas uno de los sustentáculos principales de su cosmovisión materialista, antiteológica. Siguiendo este camino libera a la teoría copernicana de los vestigios de la cosmología escolástica, y asimismo renuncia a la idea del científico polaco acerca de que el Sol es el centro absoluto del Universo. A su juicio, tal centro no existe. Cualquier planeta y hasta cualquier punto del Universo puede ser tomado como centro por el observador que en él se encuentre. En consecuencia, el Sol no es el centro absoluto del Universo, sino un centro relativo, es decir, el centro de nuestro sistema planetario. Nuestro Sol no es el único en el Universo. Lo que Aristóteles, Ptolomeo, los escolásticos y todavía Copérnico juzgaban esfera de las estrellas fijas, la más exterior del Universo, es para Giordano Bruno reino de soles de otros mundos alejados del nuestro por distancias colosales. La Tierra es un planeta "corriente" del sistema solar, como dice Copérnico, pero el propio Sol no es más que uno de los innúmeros astros. El Universo no tiene frontera alguna, el número de mundos en él es infinito. Como escribió más tarde Lomonósov:

> Apareció un abismo de estrellas repleto;
> Innúmeras son las estrellas, insondable el abismo...

Giordano Bruno afirmaba también que no sólo nuestro Sol tiene planetas que le acompañan, sino que igualmente los astros, como soles distantes de nosotros, tienen sus satélites. Esta opinión fue confirmada por la astronomía sólo a mediados de nuestro siglo. Como correctamente consideraba Giordano Bruno, no vemos esos planetas por razón de la inmensa distancia que les separa de nosotros y, además, porque están inmersos en el brillo de los rayos estelares. Nuestra Tierra

refleja desde su superficie los rayos solares y también ilumina en el espacio cósmico: idea correcta del filósofo italiano, cuyas concepciones son un ejemplo de la fecunda influencia de la filosofía sobre la astronomía. El filósofo poeta expresa en estos versos el talante del hombre consciente de la infinitud del Universo y de la pluralidad de sus mundos constitutivos:

Mi vuelo hacia vosotros dirijo, coros de estrellas errantes,
Si el camino cierto me señaláis hacia vosotros subo.
Vuestros cambios y relevos a la ascensión invitándome
Que alienten mi vuelo a los abismos de los mundos remotos.
Lo que tan largamente el tiempo avaro de nosotros ocultó
En sus oscuros escondrijos descubrir quiero[10].

Las concepciones filosóficas-naturales de Giordano Bruno

En su visión cosmológica, el pensador italiano expone otra importante idea que rompe con la representación aristotélico-escolástica, según la cual son radicalmente opuestas, de un lado, las substancias de la Tierra, compuesta de tierra, agua, aire y fuego, y, de otro, las substancias del cielo, los planetas y las estrellas compuestos de éter incorruptible. Frente a tales opiniones, Giordano Bruno establece *la homogeneidad física* de todos los mundos. El pensador italiano entiende que todos ellos y todos los cuerpos del Universo se componen de estos cinco elementos y que el éter no es sino el medio concatenador de los cuatro elementos, todos los planetas y todos los mundos, lo que implícitamente descarta el vacío.

Según Giordano Bruno, los demás mundos también están poblados. Esta idea la deducía de la animación universal de la naturaleza, *el hilozoísmo*, del que estaba plenamente convencido, como otros filósofos naturalistas de su época. "El mundo, con sus miembros, está animado"[11], el alma del mundo llena todo el Universo, todas las cosas. Seguidor de la doctrina platónica acerca del alma del mundo, el pensador italiano trata

[10] Giordano Bruno. *Diálogos*. Moscú, 1949, pág. 168.
[11] Ibídim, pág. 208.



de resolver las considerables dificultades que supone explicar un mundo en movimiento, cambio y desarrollo. Consistía una de ellas en la imposibilidad de aclarar las causas del movimiento de los planetas, el Sol y las estrellas en una época en que todavía no se había descubierto la ley de la gravitación universal. El alma del mundo en el Universo y la almas de los planetas y los astros como partes de éste explican plenamente, según Giordano Bruno, tal movimiento. Y aunque subraya el carácter actuante del principio espiritual, Giordano Bruno no dice en parte alguna que tenga una existencia incorpórea, separada del cuerpo. Giordano Bruno comprende la materia también de un modo nuevo. Como su panteismo le lleva a diluir a Dios en la naturaleza, al revés de los escolásticos no considera la materia como un ente pasivo, amorfo, que adquiere tal o cual figura gracias a las formas creadas por Dios y que es incapaz de hacer nada por sí mismo, sino como un principio activo, independiente y automotriz. La orientación antiescolástica de esta doctrina reside también en subrayar que materia y forma son inseparables. Para Giordano Bruno, la forma no puede existir fuera de la materia, como ésta es inconcebible fuera de una u otra forma. En la unidad materia-forma prima la materia, "que todo lo crea de su propio seno". La materia, dice Giordano Bruno, es madre y alumbradora de todas las cosas y capaz de producir infinitamente nuevas y nuevas formas.

La gnoseología y la dialéctica de Giordano Bruno

En el terreno de la teoría del conocimiento, Giordano Bruno arranca de que el hombre es una parte inseparable de la naturaleza, el microcosmos que refleja el macrocosmos. Esta opinión era compartida por otros filósofos naturalistas. Giordano Bruno admite los grados del conocimiento que había establecido Nicolás de Cusa: los sentidos, el entendimiento y la razón. Pero contrapone los sentidos a la razón. La percepción es una fuente de conocimiento poco segura. El campo de los sentidos es sumamente limitado, no pueden éstos aprehender las inmensas distancias del Universo, son completamente

incapaces de percibir la infinitud. Por ejemplo, los sentidos nos engañan referente a la inmovilidad de la Tierra y el movimiento del Sol. El juicio postrero en este caso, como en todos los demás, corresponde a la razón.

El entender el mundo como infinitud conduce al filósofo italiano a *la dialéctica de la coincidencia de los opuestos*, tanto en lo infinitamente grande como en lo infinitamente pequeño. Si en Nicolás de Cusa es la coincidencia de los opuestos parte integrante de su doctrina acerca de Dios, en Giordano Bruno esta doctrina es totalmente naturalista y constituye uno de los elementos esenciales de su pensar respecto a la naturaleza. "El que quiera conocer los máximos secretos de la naturaleza —escribe— que contemple y considere en torno los mínimos y máximos de las contradicciones y los opuestos." [12]. Si el Cusano extrae los ejemplos de coincidencia de los opuestos casi exclusivamente de las matemáticas, Giordano Bruno los halla en todas las esferas de la naturaleza y de la actividad humana. En cualquier esfera de la realidad una oposición es el principio de otra. La destrucción da comienzo al surgimiento y, viceversa; el amor al odio, etc. La fuente de este nexo de los opuestos, de su parentesco interno es la substancia infinita. En la infinitud se identifican y penetran la parte y el todo, la recta y la curva, el centro y la periferia, la forma y la materia, la libertad y la necesidad, el sujeto y el objeto, etc.

Las ideas filosóficas en las obras de los naturalistas desde el siglo XV hasta comienzos del XVII

Junto a los filósofos de la naturaleza expresaron profundas ideas filosóficas los eminentes naturalistas Leonardo de Vinci, Galileo y otros. A diferencia de los filósofos de la naturaleza, estos pensadores: 1) estaban más al corriente de las demandas prácticas de su época; 2) no erigían vastas concepciones especulativas que, en su intento de incluir toda la naturaleza, eran en buena parte fantásticas; 3) expusieron valiosas ideas

[12] Giordano Bruno. *Diálogos.* Moscú, 1949, pág. 291.

metodológicas y principios de interpretación de la naturaleza que abrieron una nueva fase en el desarrollo del materialismo.

En la época del Renacimiento alcanzó el arte cotas excepcionales. La pintura, la arquitectura, la escultura se desarrollaban en estrecha conexión con las matemáticas, la mecánica, la anatomía, la medicina, la incipiente química, y no era extraño que todas estas actividades se unieran a menudo en un solo hombre. Al hablar de aquellos titanes dice Engels que "de los hombres que echaron los cimientos del actual dominio de la burguesía podrá decirse lo que se quiera, pero, en ningún modo, que pecasen de limitación burguesa" [13].

Leonardo de Vinci

Entre la brillante constelación de pintores, escultores y científicos destaca por su universalidad y erudición *Leonardo de Vinci* (1452-1519). Desde niño le vemos de aprendiz en un taller de pintura de Florencia, donde, además de este arte, estudia con gran provecho matemáticas y anatomía. Más adelante se ocupa también de problemas técnicos y construye diversos aparatos y máquinas que alivian el trabajo y aumentan su rendimiento. Las materias científicas y técnicas que interesan al genial italiano conciernen a toda la esfera de los conocimientos entonces accesibles. Muchos de sus proyectos técnicos (por ejemplo, la máquina volante y el paracaídas) se adelantan en siglos enteros a su época.

Entre los muchos pintores, ingenieros e inventores descuella por la profunda comprensión de las bases metodológicas de los múltiples proyectos técnicos, inventos y mecanismos característicos de la época reseñada. En virtud de ello es el gran precursor de las ciencias naturales modernas, un pensador que se adelanta al método experimental matemático, así como una eminente figura del pensamiento estético de su época.

Leonardo da Vinci se distingue de la abrumadora mayoría de sus contemporáneos por la hostilidad a la astrología, la magia y la alquimia, que en aquellos tiempos tenían inmenso

---

13 C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 346.

prestigio. En ellas veía falsas ciencias completamente inútiles para el hombre. Para Leonardo de Vinci, el sentido de la actividad científica radica ante todo en la utilidad práctica que puede proporcionar al hombre. Leonardo de Vinci expone la profunda idea de que es necesario combinar la experiencia práctica con la comprensión científica de esta última como camino real para obtener nuevas verdades. "Los enamorados de la práctica sin ciencia —escribe— son como timonel que sube a la nave sin timón ni brújula; nunca está seguro del rumbo... La ciencia es la capitana, en tanto que la práctica es la tropa." [14]. La matemática es la más fidedigna entre las ciencias, necesaria ante todo para comprender y generalizar la experiencia.

El papel de Leonardo de Vinci en el desarrollo del pensamiento estético de la época del Renacimiento es enorme. El arte realista alcanza en su época excepcional esplendor. Con *La cena,* el retrato de Monna Lisa (*La Gioconda*) y otras joyas pictóricas, Leonardo de Vinci ejerció poderosa influencia sobre los pintores tanto en Italia como en el extranjero. También fue un gran teórico del arte. La esencia realista de su estética expresa la convicción de que el arte, como la ciencia, ha de contribuir al conocimiento del mundo real. Ahora bien, el arte y la ciencia estudian aspectos distintos de ese mundo, utilizan medios diversos. La ciencia penetra la profundidad de los objetos creados por la naturaleza, estudia sus leyes cuantitativas; el arte trata de comprender las particularidades cualitativas de esos mismos objetos. Gracias a ello se repara en la hermosura de la naturaleza, en cuyo goce veían los humanistas del Renacimiento, en contraposición al ascetismo medieval, uno de los objetivos primordiales de la vida humana. Como científico, Leonardo de Vinci se pasma de la "sabiduría" que revelan las leyes de la naturaleza; como artista admira la belleza de la naturaleza y del hombre. Leonardo de Vinci subraya la singularidad y la belleza del alma y del cuerpo, las estudia como científico y como artista. Reproduce las proporciones del cuerpo humano como excelente anatomista y

---

[14] Leonardo de Vinci. *Obras científicas escogidas.* Moscú, 1955, pág. 23.

excepcional maestro del dibujo, y la individualidad irrepetible y la belleza del alma humana en sus insuperables cuadros como formidable psicólogo y pintor.

Galileo

El fundador del método experimental-matemático de investigación de la naturaleza es *Galileo Galilei* (1564-1642). Leonardo de Vinci no había hecho más que abocetarlo, en tanto que Galileo nos dejó una exposición desplegada de tal método y fundamentó los principios más importantes de la interpretación mecanicista del Universo.

Galileo era hijo de un noble empobrecido de Pisa (cerca de Florencia). Tras convencerse de la esterilidad de la escolástica, se entregó al estudio de las matemáticas. Profesor de esta disciplina en la Universidad de Padua, desplegó una intensa actividad de investigación científica, especialmente en mecánica y astronomía.

Alcance filosófico de los trabajos de Galileo en astronomía y mecánica

Los descubrimientos astronómicos realizados por Galileo con el telescopio ideado y construido por él mismo tuvieron inmenso alcance para el triunfo de la teoría copernicana y las ideas de Giordano Bruno y, en consecuencia, para el progreso de la concepción materialista en general. El gran científico italiano descubrió cráteres y cimas en la Luna (que le parecieron "montañas" y "mares"), escrutó las innumerables enjambres de estrellas que forman la Vía Láctea, descubrió los satélites de Júpiter y las manchas del Sol, etc. Estos descubrimientos, que dieron a Galileo el renombre del "Colón del cielo", y principalmente el de los satélites de Júpiter, fueron la prueba evidente de la teoría heliocéntrica de Copérnico, en tanto que los fenómenos observados en la Luna, imaginada como un planeta análogo a la Tierra, y las manchas del Sol confirmaban la idea de Giordano Bruno que homogeneizaba en el plano físico la Tierra y el cielo. El descubrimiento de la

composición estelar de la Vía Láctea fue la prueba indirecta de la pluralidad de mundos en el Universo.

Los mencionados descubrimientos dieron comienzo a la porfiada polémica de Galileo con los escolásticos y eclesiásticos que defendían la cosmología aristotélico-ptolomeica. Si hasta entonces, por las razones antes expuestas, la Iglesia católica había tenido que tolerar las opiniones de los científicos que admitían la teoría copernicana como *suppositione*, y sus ideólogos juzgaban imposible demostrar la tal hipótesis, ahora que estaban sobre la mesa las demostraciones, la curia romana adoptó enérgicas medidas para prohibir la difusión de las concepciones de Copérnico, incluso como *suppositione*, e incluyó su libro en el *Índice* (1616). Todo esto puso en peligro la actividad de Galileo, quien a pesar de todo, siguió trabajando en el perfeccionamiento de las pruebas de la teoría copernicana. En este sentido también desempeñaron un gran papel los trabajos de Galileo en la esfera de *la mecánica*.

La física escolástica preponderante en aquella época y basada en observaciones superficiales y cálculos especulativos era cobijo de ideas tales como ver el movimiento de las cosas conforme a su "naturaleza" y su fin, o bien las referentes a la pesadez y la ligereza naturales de los cuerpos, al "temor al vacío", a la perfección del movimiento circular y de otras suposiciones carentes de fundamento científico que formaban un enrevesado ovillo con los dogmas religiosos y las leyendas bíblicas. A través de una serie de brillantes experimentos, Galileo fue desembrollándolo y creó tan importante rama de la mecánica como es la dinámica, o sea, la ciencia del movimiento de los cuerpos.

Galileo descubrió leyes fundamentales de la mecánica, a saber: el espacio recorrido por un cuerpo que cae es proporcional al cuadrado del tiempo que tarda en caer; los cuerpos caen todos con la misma velocidad en el vacío, independientemente de su peso (en contra de la opinión de Aristóteles y los escolásticos concerniente a la velocidad de la caída de los cuerpos proporcional a su peso); todo cuerpo conserva el movimiento rectilíneo uniforme que se le ha comunicado hasta que lo detiene una acción externa (más tarde se llamaría ley de la inercia) y otras.

La significación filosófica de las leyes mecánicas halladas por Galileo y las leyes del movimiento de los planetas descubiertas por *Johannes Kepler* (1571-1630) fue inmensa. Puede decirse que la noción de ley, de necesidad natural, había nacido con la filosofía. Pero estas nociones iniciales no estaban libres de considerables elementos antropomórficos y mitológicos, cosa que constituyó una de las razones gnoseológicas para que más tarde se las interpretara en sentido idealista. El descubrimiento de las leyes de la mecánica y de las leyes del movimiento de los planetas, que dieron una interpretación estrictamente matemática a las nociones de estas leyes y liberaron su comprensión de elementos antropomórficos asentó esta comprensión sobre un terreno *físico*, vale decir, por primera vez en la historia del conocimiento adquiría la noción de *ley de la naturaleza* un significado rigurosamente científico.

Galileo también empleó las leyes de la mecánica para probar la teoría copernicana, que era incomprensible para la gente porque, en su mayoría, ignoraba estas leyes. Por ejemplo, desde el punto de vista del "sentido común" parece completamente natural que el movimiento de la Tierra en el espacio debería provocar un fortísimo torbellino que lo barriese todo de su superficie. Tal era precisamente uno de los argumentos más "robustos" contra la teoría de Copérnico. Pues bien, Galileo estableció que el movimiento regular de los cuerpos no influye lo más mínimo sobre lo que suceda en su superficie. La caída, pongamos por caso, de los cuerpos en una nave en movimiento sucede lo mismo que en una nave amarrada. Por ello es difícil descubrir el movimiento rectilíneo y uniforme de la Tierra desde la propia Tierra.

El genial científico expuso todas estas ideas en el *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo* (1632), que demostró científicamente la teoría de Copérnico y dio ocasión a la Iglesia para hacerle comparecer ante la Inquisición. En 1633 se celebra en Roma el famoso proceso en el que tiene que abjurar de sus "extravíos". Su libro es prohibido, pero ya no se puede detener el triunfo de las ideas de Copérnico, Giordano Bruno y Galileo. El pensador italiano había vencido.

El problema del conocimiento y del método en Galileo

Apoyándose en la teoría de la doble verdad, Galileo separó resueltamente la ciencia de la religión. La naturaleza, afirma, debe estudiarse recurriendo a las matemáticas y el experimento y no a la *Biblia*. En el conocimiento de la naturaleza debe guiarnos única y exclusivamente nuestra razón. El objeto de la ciencia es la naturaleza y el hombre; el de la religión, "la piedad y la obediencia", el comportamiento moral.

Partiendo de lo antedicho, Galileo concluye que es posible un conocimiento ilimitado de la naturaleza. Y también en este terreno colisiona con las predominantes ideas escolástico-dogmáticas que consideran inmutables los postulados de la "verdad divina" tal y como aparecen en la *Biblia* y en las obras de los Padres de la Iglesia, del Aristóteles escolastizado y de otras autoridades. Partiendo de la infinitud del Universo, el gran pensador italiano expresó la profunda idea gnoseológica de que el conocimiento de la verdad es un *proceso infinito,* planteamiento contrario a la escolástica y que le condujo a formular un nuevo método del conocer.

Como otros muchos pensadores del Renacimiento, Galileo sustentaba una opinión negativa frente a la lógica escolástica, la lógica del silogismo. A su parecer, la lógica tradicional valía para corregir ideas lógicamente imperfectas, era insustituible para transmitir verdades ya descubiertas, mas incapaz de conducir al descubrimiento de verdades *nuevas* y, por lo tanto, *al invento* de cosas nuevas. Ahora bien, para Galileo un método auténticamente científico debe conducir justamente al descubrimiento de nuevas verdades.

En la elaboración de tal metodología, Galileo comparece como un fogoso propagador del experimento como el único camino que puede llevar a la verdad. Cierto, la investigación experimental de la naturaleza era propia de otros pensadores progresistas del Renacimiento, pero debemos a Galileo la elaboración de los principios científicos de este método, que habían sido el sueño de Leonardo da Vinci. Si la mayoría abrumadora de los pensadores del Renacimiento se referían a la experiencia como simple observación de los fenómenos, a la

aprehensión pasiva de los mismos, Galileo demuestra, con el descubrimiento de diversas leyes fundamentales de la naturaleza, el papel decisivo *del experimento* articulado como sistema de trabajo, a través del cual el investigador hace a la naturaleza las preguntas que le interesan y obtiene las respuestas.

A juicio de Galileo, el científico que investiga la naturaleza debe emplear dos métodos: *el resolutivo* (análítico) y *el compositivo* (sintético). El método compositivo consiste en la deducción. Pero Galileo no la entiende como simple silogística, que sería también plenamente aceptable para la escolástica, sino como el camino del cómputo matemático de los hechos que interesan al investigador. Muchos pensadores de aquella época anhelaban tal sistema, por lo que desempolvaban las tradiciones pitagóricas, pero sólo Galileo le echó cimientos científicos. El genial italiano mostró la inmensa significación del análisis cuantitativo, de una determinación exacta de las relaciones cuantitativas a la hora de estudiar los fenómenos de la naturaleza. De esta suerte halló el punto científico de contacto entre el método experimental-inductivo y el abstracto-deductivo, lo cual permite ligar el pensamiento científico abstracto con la percepción concreta de los fenómenos y procesos de la naturaleza.

La metodología científica elaborada por Galileo tenía no obstante un carácter en lo fundamental analítico, particularidad ésta a tono con la prosperidad de la producción manufacturera que se inicia por aquella época, y cuyo rasgo característico es la subdivisión del proceso productivo en toda una serie de operaciones. El surgimiento de esta metodología también guarda conexión con el especifismo del propio conocimiento científico, que comienza aclarando la forma más simple del movimiento de la materia: el desplazamiento de los cuerpos en el espacio, estudiado por la mecánica.

Galileo como adepto del materialismo mecanicista

Esta particularidad de la metodología elaborada por Galileo determinó también los rasgos distintivos de sus concepciones filosóficas, que en conjunto cabe caracterizar de rasgos *del*

materialismo mecanicista. Para Galileo, la materia es una substancia corpórea plenamente real con estructura corpuscular. El pensador italiano resucita en este punto las concepciones de los atomistas de la antigüedad, pero a diferencia de ellos las vincula estrechamente con la matemática y la mecánica. El libro del Universo —dice Galileo— no se puede entender si antes no se procura entender su lengua y conocer los caracteres en que está escrito: está escrito en lengua matemática, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras matemáticas.

Como quiera que la intelección mecánica de la naturaleza no puede aclarar su infinita pluralidad cualitativa, Galileo —apoyándose en cierta medida en Demócrito— es el primer filósofo de la época que desarrolla la proposición de la subjetividad del color, el olor, el sonido, etc. En su obra *Il Saggiatore* (1623) señala que es inherente a las partículas tener determinada forma, magnitud, ocupar determinado lugar en el espacio, estar en movimiento o reposo, pero que no tienen color, ni sabor, ni olor, los cuales, por tanto, no son esenciales para la materia. Las cualidades sensibles surgen en el sujeto perceptor.

Las concepciones de Galileo respecto a la materia —constituida básicamente por partículas desprovistas de cualidad— difieren de modo cardinal de las de los filósofos naturales, que sobre adjudicar cualidades objetivas a la materia, a la naturaleza, le atribuían propiedad anímica. En la visión mecanicista de Galileo, la naturaleza entrega el alma y, como dice Marx, la materia deja de sonreír al hombre con su esplendor poético-sensorial.

El carácter mecanicista de estas concepciones, así como la inmadurez ideológica de la burguesía, cuya cosmovisión expresaba Galileo, no le permitieron a éste emanciparse por entero de la idea teológica de Dios. No pudo hacerlo en virtud del carácter *metafísico* de su entendimiento del mundo, según el cual en la naturaleza, constituida básicamente por unos y los mismos elementos, nada se destruye ni nada nuevo nace. Galileo también peca de antihistoricismo en la comprensión del conocimiento. Por ejemplo, atribuye un origen extraexperimental a las verdades matemáticas generales y necesarias, punto de vista metafísico que ofrecía la posibilidad de invocar a

Dios como razón suprema de las verdades más fidedignas. Esta tendencia idealista de Galileo aparece todavía con más claridad en su exposición del origen del Sistema Solar. Como Giordano Bruno, parte de la infinitud del Universo, pero conjuga esta tesis con la idea de la invariabilidad de las órbitas circulares de los planetas y de la velocidad de su movimiento. Para explicar la estructura del Universo sostiene que, al crear el mundo, Dios puso en su centro al Sol, impulsó a los planetas en dirección a éste y cuando llegaron a cierto punto les hizo cambiar la trayectoria recta por la curva. Al llegar aquí termina toda actividad de Dios. Desde ese momento tiene la naturaleza sus propias leyes objetivas, cuyo estudio compete únicamente a las ciencias.

De esta suerte, es Galileo en los nuevos tiempos uno de los primeros en formular la visión *deísta* de la naturaleza, que luego seguirían en su mayoría los pensadores progresistas de los siglos XVII y XVIII. La actividad científica y filosófica de Galileo dio principio a una nueva etapa en el desarrollo del pensamiento filosófico de Europa, al *materialismo mecanicista* y *metafísico* de los siglos XVII y XVIII.

CAPITULO VI

EL DESARROLLO DE LA FILOSOFIA EUROOCCIDENTAL EN EL PERIODO DE LAS REVOLUCIONES BURGUESAS

(desde finales del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII)

1. Bacon y Descartes, fundadores de la filosofía burguesa

En el transcurso de los siglos XVI y XVII, en los países más avanzados de Europa Occidental se va gestando en las entrañas de la vieja sociedad feudal el nuevo modo de producción, el modo capitalista. La burguesía se desmembra más y más del tercer estamento para volverse una clase independiente que encabeza la oposición de vastos sectores de la población al poder feudal. En cierta medida, los propietarios feudales comienzan a adaptarse a las relaciones capitalistas en desarrollo. Este proceso aparece con la mayor evidencia en Inglaterra, donde los terratenientes, mediante lo que se llamó cercado de las tierras, expulsaron de ellas a los labriegos y las convirtieron en pastizales para ovejas, cuya cría era estimulada por una producción textil en rápido crecimiento. Así apareció la "nueva nobleza", próxima a la burguesía por su condición y sus intereses, y así se crean las premisas materiales necesarias para instaurar una avenencia entre la nobleza y la burguesía, expresión política de la cual es la monarquía absoluta. Como señala Marx, "*la monarquía absoluta* surge en los períodos de transición, cuando los viejos estamentos feudales decaen, y se forma, del estamento medieval de los ciudadanos, la moderna clase de la burguesía, y cuando ninguna de las partes beligerantes ha prevalecido aún sobre la otra"[1].

El "cercado" es la forma clásica de la acumulación originaria del capital, es decir, de la expropiación violenta de los pequeños productores que ha de dar lugar a la aparición de la clase de los obreros asalariados. Este mismo proceso, aunque

[1] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 4, pág. 306.

en forma menos evidente, sucede en otros países de Europa. Por estas causas cobran aspereza las luchas de los sectores sociales "bajos" contra los estamentos feudales dominantes, lo que a su vez intensifica la descomposición de las relaciones feudales y forma una de las premisas inmediatas de las revoluciones burguesas de aquella época: la revolución de los Países Bajos (final del siglo XVI), la revolución burguesa de Inglaterra (mediado el siglo XVII) y, en fin, la revolución burguesa de Francia de 1789 a 1794. La Guerra de los Campesinos en Alemania, la insurrección de Roberto Ket en Inglaterra, la revuelta de los "desarrapados" en Francia y otras batallas de los trabajadores fueron, virtualmente, el prólogo de las revoluciones burguesas de Europa Occidental.

La disgregación de las relaciones feudales cambia esencialmente el factor religión dentro de la sociedad. Se derrumba la dictadura espiritual de la Iglesia. La religión, empero, mantiene todavía un considerable poder sobre las mentes. Por ello no puede sorprender que las primeras revoluciones burguesas tengan por estandarte la religión reformada, el protestantismo. Sólo en el siglo XVIII se presenta una revolución burguesa, la de Francia, sin vestiduras religiosas y proclama a pecho descubierto los ideales políticos de la burguesía. Pero si para las masas de la sociedad capitalista es todavía la religión manantial de ilusiones —políticas y morales—, en la ciencia y en la filosofía deja de marcar la pauta.

Para los idéólogos burgueses progresistas, las nuevas concepciones que más cuadraban a los intereses de la ciencia de la naturaleza era la filosofía materialista y el materialismo —por lo general espontáneo— de los naturalistas. En un principio, estas dos modalidades del materialismo actúan en común. La una y la otra acometen la crítica de la escolástica planteando el problema del método del conocimiento; el método viejo expresaba no sólo el divorcio escolástico del experimento, de la práctica, sino también el idealismo propio de la escolástica. Los materialistas atribuyen la esterilidad de la pseudociencia escolástica a la endeblez de su método, cuyos rasgos esenciales son la obediencia acrítica a la autoridad, el dogmatismo, la especulación, la ausencia de una observación empírica sistemática y de experimentación, el apresuramiento

y la inconsistencia de las generalizaciones, la primacía de la deducción.

En este período cambia también lo que se entiende por función de la ciencia y la filosofía. La divisa de los materialistas —de los filósofos y los naturalistas de los nuevos tiempos— no es la "ciencia por la ciencia", sino la multiplicación del poderío del hombre sobre la naturaleza, el perfeccionamiento, la potenciación del hombre, de su salud y belleza. Bacon en Inglaterra, Descartes en Francia, Spinoza en Holanda —con todas las diferencias entre ellos— coinciden en este modo de entender las tareas y los fines del conocimiento.

La nueva ciencia se apoya sobre todo en la práctica de la producción material. El invento y el empleo de máquinas —escribe Marx— acabó "por ofrecer a los grandes matemáticos de la época un punto real de apoyo y un estímulo para las investigaciones de la mecánica moderna"[2]. Evangelista Torricelli, el notable discípulo de Galileo, establece por vía experimental la presión atmosférica, inventa el barómetro de mercurio y la bomba de aire. El genial naturalista inglés Isaac Newton formula las leyes fundamentales de la mecánica clásica, entre ellas la ley de la gravitación universal. Robert Boyle aplica la mecánica a la química, elabora los problemas del atomismo, define la noción del elemento químico. En 1600 aparece el libro del físico inglés William Gilbert *De Magnete* que, además de los temas físicos, contiene importantes ideas acerca del papel del experimento y de la medición cuantitativa en todas las ciencias de la naturaleza. William Harvey descubre la circulación de la sangre e investiga empíricamente su papel. Los filósofos Descartes y Leibniz hacen valiosos aportes al desarrollo de las matemáticas, la mecánica, la física y la fisiología.

El experimento es la forma más importante de la investigación y desempeña un papel inmenso en la fundamentación del nuevo tipo de materialismo, el materialismo metafísico de los siglos XVII y XVIII. El desarrollo del experimento hizo posible la fundamentación teórica de la causalidad, doctrina

---

2 C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 23, pág. 361.

que constituye un mérito eminente del materialismo de los siglos XVII y XVIII.

Francisco Bacon, fundador de la ciencia experimental y de la filosofía materialista de la Edad Moderna

El primer filósofo que se plantea conscientemente la elaboración de un método científico basado en la interpretación materialista de la naturaleza es *Francisco Bacon* (1561-1626). Hijo de un alto dignatario, él mismo es nombrado Lord Canciller de Inglaterra, pese a lo cual sus simpatías no están al lado de la aristocracia feudal. Bacon es el ideólogo de la "nueva nobleza", cuyas costumbres y aspiraciones eran más burguesas que feudales. Dio a su obra capital el título de *Novum organum* (1620), lo que muestra que contraponía de modo consciente su comprensión de la ciencia y su método a la comprensión que informa el *Organon* (compendio de trabajos lógicos) de Aristóteles. Otra importante obra de Bacon es la utopía *New Atlantis.*

De acuerdo con las mentes avanzadas de su siglo, Bacon juzga tarea suprema del conocer la conquista de la naturaleza y el perfeccionamiento de la vida humana. Pero esta misión de la ciencia —práctica en última instancia— no puede significar que toda investigación científica se circunscriba a las consideraciones de su eventual utilidad inmediata. El saber es la fuerza, mas para serlo realmente ha de ser cierto, ha de basarse en la explicación de las verdaderas causas de los fenómenos naturales. Sólo puede vencer a la naturaleza y reinar sobre ella la ciencia que se "somete" a la naturaleza, esto es, que se guía por el conocimiento de sus leyes. De ahí que Bacon diferencie dos tipos de experimento: 1) los "fructíferos" y 2) los "lucíferos". Los primeros son aquellos cuyo fin es aportar un provecho *inmediato* al hombre; los segundos, aquellos cuyo objetivo no es el provecho inmediato, sino *el conocimiento de las leyes* que presiden los fenómenos y las propiedades de las cosas.

Para la transformación de la ciencia es trámite previo someter a crítica toda la escolástica y poner en duda cuanto se

juzgaba hasta entonces verdad. Duda que no es un fin en sí mismo, sino un medio para hallar el camino de la verdad. Bacon no tiene nada de escéptico, antes al contrario es un convencido en la posibilidad de hallar el conocimiento plenamente cierto.

Según Bacon, si no es fidedigno el saber hasta entonces conocido ello obedece a la precariedad del sistema especulativo de deducción y prueba. Para la escolástica, apoyada en la lógica de Aristóteles, ese sistema es el silogismo. Los silogismos se componen de juicios y éstos, de conceptos. Mas, de ordinario, se llega a los conceptos mediante una generalización precipitada e insuficientemente fundamentada. Por ello, la reforma de la ciencia, el progreso del saber tienen que empezar por el perfeccionamiento de los métodos de generalización, de la formación de conceptos. Como el proceso de generalización es *la inducción*, la base lógica de la reforma de la ciencia deberá ser una nueva teoría de la inducción.

Antes de Bacon, los filósofos que trataban de la inducción se fijaban preferentemente en los casos o hechos que confirmaban las proposiciones que se quería demostrar o generalizar. Bacon subrayó el significado de los casos que refutaban la generalización, que la contradecían. Son las llamadas instancias negativas. Basta un solo caso de estos para refutar total o, cuando menos, parcialmente una generalización prematura. Para Bacon, el desdén por las instancias negativas es la causa principal de los errores, obstinaciones y prejuicios.

La reforma de la ciencia recaba asimismo depurar la razón de extravíos. Bacon distingue cuatro tipos de extravíos o falsos supuestos que obstruyen el camino del saber, cuatro tipos de ídolos o fantasmas: los ídolos de la tribu, los ídolos de la caverna, los ídolos del foro y los ídolos del teatro.

Los ídolos de la tribu son obstáculos de toda la estirpe humana por ser toda de la misma naturaleza. El hombre juzga la naturaleza por analogía con sus propiedades. De ahí que surjan representaciones teleológicas de la naturaleza, errores derivados de la incompetencia de nuestros sentidos, que están sometidos a diversos deseos y afecciones. Los ídolos de la caverna son los errores inherentes no a todo el género

humano, sino a algunos grupos en razón de preferencias subjetivas, simpatías y antipatías de los científicos: unos ven más las diferencias entre los objetos, otros su semejanza; unos tienden a creer en la infalibilidad de los antiguos, otros, por el contrario, no admiten más que lo nuevo. Los ídolos del foro son los obstáculos que se originan en el trato de unos hombres con otros por medio de la palabra. En muchos casos, las acepciones de una palabra no se establecieron mediante el conocimiento de la esencia del objeto, sino por una impresión completamente casual producida por el tal objeto. Los ídolos del teatro son los engendrados en la ciencia por juicios falsos aceptados sin pasar por el tamiz de la crítica. No son ingénitos a nuestra mente, sino producto de someterla a concepciones erróneas.

El conocer los géneros de obstáculos que nos acechan al investigar la naturaleza concurre a evitar los fallos. Mas ese saber no es sino la tarea negativa a la hora de crear el método científico. Se precisa también una doctrina positiva, sentar un método de investigación. El estudio de la historia de la ciencia hace ver a Bacon que existen dos métodos: el dogmático y el empírico. Los que siguen el método dogmático empiezan por las especulaciones generales, de las que pretenden deducir los casos singulares. Estos razonadores son como arañas, que lo extraen todo de su propia substancia. Los que siguen el método empírico buscan una acumulación máxima de materiales. Son como las hormigas, que llevan desordenadamente a su hormiguero todo lo que encuentran. El verdadero método consiste en la reelaboración mental de los materiales proporcionados por la experiencia. Los que siguen este método son como las abejas, que recogen de las flores el néctar, pero no lo conservan tal y como es, sino que, con su propia actividad, lo transforman en miel.

Hasta ahora —dice Bacon—, los descubrimientos se hicieron casualmente, sin método. Hubieran sido muchos más si los investigadores hubieran dispuesto de un método correcto. El método es el medio principal de la investigación. Conciernen a él, primero, los instrumentos que perfeccionan la aptitud de nuestra percepción; segundo, los instrumentos que perfeccionan el propio pensamiento. No es la contemplación pasiva lo

que amplía la ciencia, sino el experimento, esto es, la prueba deliberada, activa de la naturaleza. A través del experimento se obtienen las respuestas de lo inquerido a la naturaleza.

El materialismo de Bacon. La doctrina de la forma

Al exponer la doctrina materialista de Bacon acerca de la materia y su movimiento, y las formas de la materia, Marx escribe: "Entre las cualidades innatas *a la materia*, la primera y primordial es *el movimiento*, no sólo en cuanto movimiento *mecánico* y *matemático*, sino más aún, en cuanto *impulso, espíritu de vida, fuerza de tensión o tormento* —para emplear la expresión de Jacobo Böhme— de la materia. Las formas primitivas de ésta son *fuerzas esenciales* vivas, individualizadoras, inherentes a ella y que producen las diferencias específicas."[3]

La investigación de las formas de la materia interiormente inherentes a ella constituye para Bacon la tarea fundamental de la verdadera inducción. La forma es la esencia material de la cualidad perteneciente al objeto. Así, la forma del calor es una clase determinada del movimiento. Ahora bien, en un objeto la forma de cualquier cualidad no existe separada de las demás cualidades de ese objeto. Por lo tanto, para hallar la forma de una cualidad es menester excluir del objeto todo lo casualmente ligado en él con la forma buscada y que no concierne a la cualidad en cuestión. Esta exclusión de cuanto en el objeto no está relacionado esencialmente con la cualidad dada no puede ser una exclusión real, ya que en el objeto existen juntos y fundidos todos sus rasgos y cualidades. Es una exclusión mental, lógica, *abstracta*.

El concepto materialista baconiano de la forma se desarrolló en polémica contra la intelección especulativa de la forma en Platón y Aristóteles. Bacon nos dice que la forma, en el aspecto físico, es un género de movimiento de las partículas materiales constitutivas del cuerpo. Igualmente son materiales las propiedades o cualidades del objeto. La materia, como la

[3] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 2, pág. 142.

entiende Bacon, posee una pluralidad infinita de cualidades sensibles. "En *Bacon*, como en su primer creador, el materialismo encierra todavía de un modo candoroso los gérmenes de un desarrollo omnilateral —escribe Marx—. Es como si la materia riese en su esplendor poético-sensorial a todo hombre."[4]

Además de la teoría materialistamente fundamentada de la inducción, Bacon expuso un nuevo sistema de clasificación de las ciencias, que parte de la diferencia entre las facultades del conocimiento, las cuales principalmente son tres: *la memoria, la imaginación* y *el entendimiento* o razón. En la memoria se basa la historia natural y civil; en la imaginación, la poesía. Al entendimiento corresponde la filosofía, las matemáticas, las ciencias naturales.

El quehacer directo del conocimiento es investigar las causas de los objetos. Estas últimas pueden ser causas eficientes (lo que de ordinario se llama causa) o finales (es decir, los objetivos). La ciencia de las causas eficientes es la física; la de las causas finales, la metafísica. La tarea de la ciencia de la naturaleza consiste en investigar las causas eficientes. En consecuencia, Bacon ve en *la física* el quid de la ciencia natural. Los conocimientos de la naturaleza se aprovechan para mejorar la vida práctica. La mecánica se dedica a la aplicación del conocimiento de las causas eficientes. La "magia natural", a la aplicación del conocimiento de las causas finales. Según Bacon, las matemáticas no tienen un fin propio y no son sino medio cooperante de las ciencias naturales.

El último sector del saber es el conocimiento del hombre o antropología. Esta ciencia estudia el hombre como individuo y como miembro de la sociedad. En este caso, ese saber se llama política. El conocimiento de la política puede ser, según Bacon, privilegio de los dedicados exclusivamente a gobernar el Estado. La ciencia del individuo se divide en *fisiología*, cuando trata del cuerpo, y *psicología*, cuando trata del alma. Por alma entiende Bacon un ente material. Aunque se pliega a opiniones entonces generalizadas y diferencia el alma, como objeto de

---

[4] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 2, págs. 142-143.

investigación científica natural, del espíritu, cuyo conocimiento es revelado.

En la utopía *New Atlantis* expone la idea de la transformación de toda base productiva de la sociedad por medio de la ciencia y la técnica, señalando el enorme papel de la ciencia para racionalizar la producción, incrementar subsiguientemente en inmensa medida las riquezas y desarrollar la economía en todos sus aspectos. En los *Ensayos sobre moral, economía y política* formula sus ideas sociopolíticas. Entiende que es misión de la nobleza limitar el absolutismo y pone en guardia contra las concesiones a la alta aristocracia feudal.

El materialismo de Francisco Bacon no es consecuente. Sus concesiones al idealismo se expresan en haber reconocido formalmente la existencia de un "saber" particular acerca de Dios (la teología) y de la doble verdad, esto es, no sólo la verdad científica, sino también la religiosa, en haber renunciado a la crítica directa de los postulados de la fe.

Descartes

En la primera mitad del siglo XVIII, Francia, que se había rezagado de los Países Bajos e Inglaterra en el desarrollo económico, emprendió también el camino capitalista. Las premisas fueron la cancelación, en el siglo XVI, de la fragmentación feudal, el progreso de la industria, la artesanía, los medios de comunicación y el comercio exterior. La forma política del poder era la monarquía absoluta que, apoyada en la numerosa clase de la nobleza palaciega, había sofocado las tendencias centrífugas de los grandes señores feudales. En cierta medida, el absolutismo estimulaba la expansión de la industria y el comercio, la acumulación originaria del capital. No obstante, el clero feudal conservaba su influencia económica, política e ideológica, razón por la cual tenían la ciencia y la técnica peores condiciones que en los Países Bajos e Inglaterra. Eran muchos los jóvenes nobles interesados por el arte militar que iban a estudiar a los Países Bajos, donde el ejército era técnicamente avanzado. En este ambiente transcurría la vida de *Réne Descartes*.

Descartes nació en 1596 en la familia de un noble. Estudió

en una escuela privilegiada, el colegio de los Jesuitas de La Flèche. A comienzos de la Guerra de los Treinta Años combatió en el ejército francés. En 1621 deja el ejército y realiza múltiples viajes que le permiten conocer a notables hombres de ciencia europeos. Vive más de veinte años en los Países Bajos dedicado al quehacer científico. La penetración de sus ideas innovadoras en las universidades holandesas le acarreó persecuciones por parte de los teólogos protestantes. En 1649 se trasladó a Estocolmo, donde murió en 1650.

El rasgo fundamental de la filosofía cartesiana es *el dualismo* (el alma y el cuerpo). Descartes admite la existencia de dos principios independientes: la substancia inmaterial y la substancia material. La propiedad básica de la substancia inmaterial es el pensamiento; la de la material, la extensión. Marx caracteriza la doctrina de Descartes al señalar que éste "había separado totalmente su *física* de su *metafísica*. Dentro de su física, la única *substancia*, el fundamento único del ser y del conocimiento, es *la materia*" [5]. En cosmología (estructura del Universo), en cosmogonía (origen y desarrollo del sistema planetario), en física y en fisiología, Descartes es materialista: propone la hipótesis del desarrollo natural del sistema planetario e incluso del desarrollo de la vida en la Tierra conforme a las leyes de la naturaleza; considera los cuerpos de las bestias y de los hombres como máquinas complejas sometidas a las leyes del movimiento mecánico.

A la par de ello, en psicología, en la teoría del conocimiento, en la doctrina del ser, Descartes es idealista. Como Francisco Bacon parte de la duda de cuanto hasta entonces se considerara conocimiento indudable. Ni los datos de las sensaciones, ni el fruto del pensamiento ofrecen tal saber. Las ilusiones de los sentidos hacen dudoso el testimonio de las sensaciones, como los errores del razonar hacen dudosas las conclusiones de la razón. Consiguientemente hay que empezar por una duda radical de todo. No obstante, por general que esa duda sea, hay algo en el proceso del conocer de que no es posible dudar en manera alguna. Descartes no es escéptico ni agnóstico. Critica el conocimiento existente, pero busca el

[5] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 2, pág. 140.

verdadero y sabe de antemano que tal saber existe. Su duda es sólo recurso previo, no caracteriza en esencia sus ideas, no es sino método para establecer la verdad. En todo caso, la duda se detiene ante el hecho de que la duda existe. Puedo dudar de la existencia de todo menos de que la duda existe. Ahora bien, la duda es un acto del pensar. Por cuanto yo dudo, yo pienso. Por ello la existencia de mi duda muestra de modo fidedigno la existencia del pensamiento. Quizá mi cuerpo no exista en realidad. Quizá un genio maligno me haya hecho de tal guisa que me parezca tener cuerpo cuando en realidad no lo tengo. Mas yo sé directamente que como sujeto dubitativo, pensante no soy un fantasma, sino que existo. *Cogito ergo sum*, esto es, pienso, luego existo.

Esta proposición constituye la base sobre la que se puede erigir el edificio todo del saber verdadero. En este punto de arranque doctrinal, Descartes es idealista, un idealismo que no consiste en sostener que mi pensar engendra el ser de mi cuerpo (tal idea no se le ocurre), sino en creer que para él la existencia del pensamiento es más indudable y cierta que la existencia del cuerpo, o materia. Dicho de otro modo, Descartes trata de fundamentar el idealismo no ontológicamente, sino gnoseológicamente, no como característica del *ser*, sino como característica de nuestro *conocimiento* del ser. En la doctrina del ser no sólo reconoce que, junto con la substancia material existe la substancia espiritual, sino que sostiene que sobre ambas, como substancia en el pleno sentido de la palabra, se alza Dios.

En la filosofía cartesiana no es la "metafisíca" lo que tiene significado decisivo, sino la física, la doctrina de la naturaleza. La física cartesiana desempeñó inmenso papel en el desarrollo del materialismo moderno. Además, al introducir el punto de vista del desarrollo en la cosmogonía contribuyó a los futuros éxitos de la cosmología, aunque en conjunto su comprensión del desarrollo es mecanicista. Los problemas de la física y la cosmología, de las matemáticas, los elabora Descartes no sólo como filósofo, sino también como matemático y naturalista. Descartes es uno de los creadores de la geometría analítica, introdujo el método de las coordenadas en su aspecto general. Su geometría analítica muestra que dominaba ya el concepto

de función, nuevo en las matemáticas. También arranca de él el sistema de signos algebraicos que, con pocas modificaciones, llega a la actualidad. En mecánica señala la relatividad del movimiento y el reposo, formula la ley general de la acción y la reacción y la ley de la conservación de la cantidad total del movimiento al chocar dos cuerpos rígidos. En óptica fundamenta la ley de la relación permanente de los senos en la refracción de la luz. También desarrolló la teoría matemática del arco iris.

La cosmogonía cartesiana se basa en la idea del desarrollo natural del Sistema Solar condicionado por las propiedades de la materia y del movimiento de sus partículas heterogéneas. En la cosmogonía más que en cualquier otra parte de su física, Descartes "infundió *a la materia* potencia creadora independiente", como diría Marx. Para Descartes, la forma capital del movimiento de la materia cósmica es el movimiento en torbellino de sus partículas.

La doctrina cartesiana de la materia, o de la substancia corporal, se forma en estrecha relación con las investigaciones matemáticas y físicas. Descartes identifica la materia con la extensión, o espacio, y considera que las cualidades sensibles de los objetos (color, calor, sonido, etc.) no existen por sí mismas, es decir, objetivamente. Pese a su tendencia abstracto-geométrica, esta intelección de la materia dio lugar a una serie de conclusiones que constituirían los cimientos de posteriores representaciones científicas del mundo y que consisten en lo siguiente: la materia mundial (=espacio) es ilimitada, homogénea, no tiene vacío y es infinitamente divisible. Las primeras dos conclusiones demolían la idea medieval de la finitud del mundo y de la jerarquía de sus elementos físicos. Las dos últimas combatían la antigua teoría de los átomos, resucitada en tiempos de Descartes, según la cual el mundo se compone de partículas totalmente indivisibles separadas por vacíos.

La física cartesiana erigida sobre estas proposiciones es rigurosamente mecanicista. En tajante contradicción con la física medieval, Descartes intenta reducir toda la pluralidad cualitativa de los fenómenos naturales: 1) a la materia, que identifica con el espacio, y 2) a su movimiento. El movimiento surge como resultado de un impulso comunicado por un

cuerpo a otro, el desplazamiento de los cuerpos es relativo. Esta comprensión del movimiento, no obstante su carácter puramente mecanicista era progresiva para la ciencia del siglo XVII.

Planteado el problema de la causa primaria del movimiento, Descartes invoca a Dios, que creó al mundo y que mantiene la misma cantidad de movimiento y reposo en la materia que le infundió al crearla.

La cosmogonía y la física culminan con la doctrina del hombre El hombre es el nexo efectivo del mecanismo corporal sin alma y sin vida con el alma racional poseedora de voluntad y pensamiento. La experiencia —afirma Descartes— demuestra que el estado del cuerpo y de sus órganos está condicionado por el estado del alma, y viceversa. La fisiología cartesiana toma por base la teoría de la circulación de la sangre de Harvey, que Descartes acepta desde su aparición comprendiendo su inmenso alcance científico. El propio Descartes realizaba investigaciones fisiológicas empleando ampliamente los métodos de disección de cadáveres de animales y hombres y estableció un esquema de reacciones motrices que es una de las primeras descripciones científicas del reflejo. Según Descartes, los nervios son conductores: unos, de la acción centrípeta, del impulso exterior hacia el cerebro; otros, del efecto reflejado, centrífugo, del cerebro a los miembros puestos en movimiento. No hay que suponer en la máquina del cuerpo humano un alma "vegetal" o "sensitiva", ni otro principio del movimiento y la vida que la sangre y la substancia sutil.

El carácter materialista de la fisiología cartesiana colisiona con su doctrina del alma inmaterial. Dios unió alma y cuerpo —dice el filósofo— diferenciando de tal suerte al hombre de las bestias, que carecen de conciencia y todos cuyos movimientos parten exclusivamente de un género corporal y mecánico del movimiento.

El problema del método en la doctrina cartesiana

Descartes considera, como Bacon, que el objetivo fundamental del saber es dominar las fuerzas de la naturaleza y

perfeccionar al hombre. Por ello necesita, como punto de partida, una proposición incondicionadamente cierta para todo el saber y un método que, apoyándose en esa proposición, permita erigir un edificio no menos cierto de toda la ciencia. Ese puntal es el postulado "pienso, luego existo". Esta proposición se manifiesta en la intuición, cuyo rasgo característico es una representación clara y distinta del objeto que excluye toda duda. Erróneamente, Descartes supone que la claridad y la distinción de la representación son notas suficientes para declarar verdadero cualquier conocimiento. A su juicio, pues, el criterio de la legitimidad del saber no reside en la práctica, sino en la conciencia del hombre.

Ahondan el idealismo de Descartes las premisas religiosas de su sistema: para probar la existencia real del mundo es menester demostrar previamente la existencia de Dios. Entre otras ideas, nuestra mente alberga la idea de Dios, dice. Como noción del ser perfecto, la idea de Dios tiene más realidad que todas las demás ideas. En la causa debe haber cuando menos tanta realidad como de ella hay en su efecto. Como nosotros existimos y como somos el efecto de la primera causa, existe pues la propia primera causa, esto es, Dios. Y si Dios perfecto existe queda excluida la posibilidad de que nos engañe. Consiguientemente, la existencia del mundo sensible es también cierta.

Según Descartes, la veracidad de Dios condiciona la propia posibilidad del conocimiento: si hacemos un uso recto de nuestra facultad cognoscitiva no podremos equivocarnos nunca; el error es hijo de un uso incorrecto de esta facultad y, en particular, de que la voluntad (que para Descartes es libre, o sea, independiente de los motivos) se guía a la hora de hacer elección no por la verdad, sino por la preferencia.

La posibilidad de hallar la verdad emana, según Descartes, de la existencia de ideas innatas o evidencias, entre las cuales incluye ante todo los axiomas. Por cierto, subraya que por ideas innatas entiende no verdades sentadas, sino únicamente la aptitud o predisposición del entendimiento hacia los axiomas y proposiciones. Para Descartes, en el conocimiento no son las sensaciones, sino la razón la que desempeña el papel principal. Por consiguiente es partidario *del racionalismo*, doctrina que

sostiene la primacía de la razón en el proceso cognoscitivo, la independencia de la razón respecto de las perfecciones sensoriales.

La fundamentación gnoseológica cartesiana del racionalismo no debe ser considerada únicamente en el plano de la lucha del idealismo contra el materialismo. Simultáneamente, el racionalismo de Descartes protegió a la ciencia contra la reacción ideológica encabezada por la contrarreforma y cuyo fin era devolver al catolicismo el poder que había perdido y seguía perdiendo a conscuencia ante todo de los descubrimientos y progresos de las ciencias astronómicas y físicas. El racionalismo de Descartes se configuró como intento de aclarar la universalidad y la necesidad propias del saber matemático. Por no entender todo el significado que la praxis tiene para el pensamiento teórico, Descartes suponía erróneamente que sólo la propia razón era la fuente de la certidumbre del conocimiento.

El filósofo francés reserva un lugar excepcional a la deducción. Para él son los axiomas las proposiciones de arranque de toda la ciencia. En la cadena lógica de la deducción que sigue a los axiomas, cada eslabón es también cierto. Mas para tener una representación clara y distinta de toda la cadena de eslabones de la dedución se precisa una fuerza de memoria indefectible. Por ello, los principios evidentes o intuiciones tienen preferencia sobre los razonamientos de la deducción.

Pertrechada con los medios ciertos del pensar —la intuición y la deducción—, la razón no puede lograr un conocimiento verdadero en todas las esferas sino en el caso de que se guíe por un método cierto. Sobre estas premisas del racionalismo erige Descartes su doctrina metodológica, que expone en *Discurso del Método*, obra publicada en 1637. El método cartesiano se asienta en estos cuatro puntos: 1) no admitir como verdadera cosa alguna que no aparezca a la razón clara y distinta y no suscite duda alguna de que lo es; 2) dividir cada dificultad en cuantas partes sea posible y en cuantas requiera su mejor solución; 3) conducir ordenadamente los pensamientos de lo conocido y demostrado a lo desconocido y por demostrar, y 4) hacer en todo unos recuentos tan integrales y unas revisiones

tan generales que se llegue a estar seguro de no omitir nada.

La filosofía de Descartes y sus ideas científicas incidieron considerablemente sobre el desarrollo de la filosofía. La filosofía burguesa reaccionaria subraya hoy en la teoría cartesiana su doctrina idealista de Dios, de la substancia espiritual, así como los lados idealistas de su doctrina del conocimiento. El pensamiento social avanzado rechaza el idealismo y dualismo de Descartes, pero no le resta ni un ápice de valor como genial pensador, innovador de la ciencia —de las matemáticas, la cosmogonía, la física, la fisiología—, como uno de los creadores de la interpretación materialista de la naturaleza.

La filosofía materialista de Thomas Hobbes

El gran materialista inglés *Thomas Hobbes* (1588-1679) fue contemporáneo de la revolución burguesa que inauguró época en Inglaterra. Aunque siguió a esta revolución el breve período de la restauración, ya no pudo producirse un consistente retorno al feudalismo. La burguesía se fortaleció políticamente y acometió el desarrollo de una ideología antifeudal. Hobbes vivió en la época en que las luchas revolucionarias se acogían a las banderas del protestantismo. En la vida intelectual de Inglaterra tenía no poca ascendencia la parte avanzada de la aristocracia próxima a la burguesía y cuyos teóricos veían el modelo del saber en las ciencias más o menos al servicio directo de la práctica.

La lucha contra la ideología feudal acentuó el interés por las cuestiones de la religión, la tolerancia y el Derecho público. Los juristas y publicistas de la burguesía inglesa ponen en las leyes y las propiedades de la naturaleza humana el origen de la sociedad y del poder público. Para ellos, la naturaleza humana es un producto del mundo exterior. A las aclaraciones mecanicistas de la naturaleza siguen las aclaraciones mecanicistas de los fenómenos de la vida social. Todas estas tendencias tienen realzada expresión en la filosofía de Thomas Hobbes.

Hobbes fue alumno de la Universidad de Oxford, donde estudió asiduamente la lógica de Aristóteles y las doctrinas de

los nominalistas. Tras viajar por Francia e Italia, es secretario de Francisco Bacon. En París, entonces centro de los estudios matemáticos, se ocupa de esta disciplina y de las ciencias naturales. Allí está en contacto permanente con Pierre Gassendi, materialista francés, divulgador de las ideas de Epicuro. En el desarrollo científico de Hobbes influyen notablemente las doctrinas de Copérnico, Kepler, Galileo y Harvey. Durante los años de la revolución burguesa emigra como monárquico a la Europa continental y no regresa a Inglaterra hasta 1651. En París escribe sus obras capitales: *Elementorum philosophiae sectio tertia, De cive* (1642) y *Leviathan* (1651). La publicación de esta última promovió contra el autor los fuertes ataques de los eclesiásticos. El interés más vivo de Hobbes es para las cuestiones de la teoría de la sociedad y el Estado. Marx cita a Hobbes entre los autores de la Edad Moderna que explican el Estado, el Derecho partiendo no de los dogmas de la Iglesia, sino de la naturaleza del hombre como parte del mundo natural. Por ello, las teorías de Hobbes en punto al Estado y el Derecho son precedidas por la doctrina materialista de la naturaleza.

La doctrina de la naturaleza

Como señala Marx, Hobbes es el sistematizador del materialismo de Bacon. A juicio de Hobbes, el mundo es un conjunto de cuerpos, pues nada incorpóreo existe. Una substancia incorpórea representa el mismo contrasentido que representaría un cuerpo incorpóreo. No se puede separar el pensamiento de la materia que piensa. La materia es el sujeto de todos los cambios. Todos los cuerpos y sus cualidades inherentes, así como los cambios que en ellos acontecen, son producto del movimiento de elementos materiales. El movimiento de los cuerpos cumple leyes mecánicas: sólo un impulso puede transmitir el movimiento de un cuerpo a otro. El impluso despierta un esfuerzo en el cuerpo que lo experimenta; si no es contenido por un esfuerzo opuesto se transforma en movimiento. Los esfuerzos no se perciben por sí mismos. Se acumulan en una suma global y se convierten en algo perceptible ya no como esfuerzos, sino como movimientos.

En movimientos y esfuerzos consiste también la vida espiritual del mundo orgánico, incluido el hombre, constituida por sensaciones. Las sensaciones, los sentidos del hombre no influyen sobre el movimiento y el esfuerzo que ocurren en el cerebro y el corazón. Las sensaciones no son más que expresión subjetiva de estos procesos objetivos. Los hombres y las bestias son mecanismos complejos cuyas acciones están plenamente determinadas por presiones exteriores. No obstante, hay diferencia entre los cuerpos inanimados y las máquinas animadas. Estas últimas tienen órganos que permiten conservar las impresiones recibidas. Además, tienen la aptitud de comparar las nuevas impresiones con las anteriores; esto crea la condición para la diferenciación que, a su vez, es la condición de la conciencia.

De estas proposiciones de partida, Hobbes deduce: 1) la negación de la existencia de las almas como substancias especiales; 2) la tesis según la cual los cuerpos son las únicas substancias, y 3) la afirmación de que la fe en Dios no es más que producto de la imaginación humana.

La teoría del conocimiento

Estas proposiciones materialistas y ateas determinan el carácter general de la teoría del conocimiento. Según Hobbes, el conocimiento se realiza mediante las "ideas". La fuente de las ideas no puede ser sino la percepción del mundo exterior. Hobbes rechaza la tesis cartesiana que hace del *cogito ergo sum* el punto de partida del conocimiento verdadero, así como la doctrina, también cartesiana, de las ideas innatas. La experiencia demuestra que cuando el hombre está profundamente dormino y sin esueños, no piensa, lo que significa que en ese momento no tiene ninguna idea. De ello deduce Hobbes que no puede haber ninguna idea innata: lo innato debe estar siempre presente. En correspondencia con esto entiende que los sentidos son fuente no sólo de las ideas, sino de todo nuestro conocimiento. Mediante la acción de los objetos se crean en nosotros las ideas iniciales. Así, las oscilaciones del éter crean la idea de la luz y el color; las oscilaciones del aire, la

idea del sonido. El contenido de estas ideas no depende de la conciencia del hombre. Luego, las ideas iniciales son reelaboradas por el entendimiento. Para Hobbes, esa actividad del entendimiento transcurre por tres medios: *la comparación, la combinación* y *la división* de las ideas.

Sobre la base de este análisis de las ideas y el medio de su reelaboración por el entendimiento erige Hobbes su gnoseología, según la cual todas las operaciones del conocimiento no son sino operaciones de los sentidos y la memoria. Ahora bien, el resultado de estas operaciones no puede ser más que la experiencia, esto es, el conocimiento de hechos únicos presentes o de hechos únicos pasados. En cuanto al conocimiento de los nexos entre los hechos, por su carácter no pueden ser sino condicional. Sin embargo, de que la experiencia proporcione sólo un conocimiento condicional de los nexos entre las cosas no hay que deducir que Hobbes considere imposible un conocimiento cierto de lo general y abstracto. Ese conocimiento es posible gracias *al lenguaje.* Mientras las ideas no pueden ser más que particulares, las palabras pueden ser también generales. Un nombre común es un nombre que puede significar una cosa dada de cualquier clase y cualquier otra cosa de esa misma clase. Precisamente así adquieren los saberes particulares carácter general. Es éste un punto de vista nominalista, ya que no admite la existencia objetiva de lo general.

Hobbes considera que el vínculo empíricamente observado entre el objeto y determinada propiedad inherente a él (propiamente: el vínculo entre el sujeto y el predicado en una oración) no es un vínculo necesario. En matemáticas y en filosofía, gracias a las pruebas, se consigue el conocimiento de los vínculos necesarios. Con esta proposición Hobbes señala la diferencia esencial entre el pensamiento teórico y la observación empírica.

La doctrina del Estado y el Derecho

La doctrina de Hobbes referente al Estado y el Derecho gozó de vasta difusión. En ella intenta dividir un todo tan complejo como es el Estado en sus elementos fundamentales y

explicar estos últimos por las sencillas leyes de la naturaleza. El resultado fue establecer la necesidad de distinguir dos condiciones de la sociedad: la natural y la civil. El concepto de condición natural se obtiene en el momento en que se excluye de las relaciones humanas todo lo que a ellas aportó el Estado. En la condición natural, los hombres no tienen más guía que la ley natural de la subsistencia. En ese estado, cada cual tiene derecho a todo lo que puede tomar, apresar. En este caso, el Derecho coincide con la fuerza, nos encontramos en una constante "guerra de todos contra todos". Pero como esta situación contradice la apetencia de subsistir, es preciso buscar la paz, para lo cual cada uno debe ceder el derecho a todo y transferir a los demás parte de él. Cuando hay transferencia hay lo que se llama "contrato", del que surge ya no la condición natural, sino la condición civil de la sociedad.

A fin de encauzar a los hombres separados hacia un objetivo común y hacerles renunciar a acciones que infrinjan la paz, la sociedad necesita un Estado regido por una voluntad única. Para ello, cada uno debe subordinar su voluntad particular a una persona o grupo de personas, cuya voluntad se juzgará voluntad de todos. Así surge el Estado, según Hobbes. Para él, la forma más perfecta de poder estatal es la monarquía absoluta. Téngase en cuenta que en sus tiempos era la monarquía absoluta la forma política del compromiso entre la nobleza palaciega y la burguesía. Hobbes hace extensivo el poder ilimitado del Estado no sólo a la conducta del hombre, sino también a sus ideas: religiosas, morales y aun científicas. También somete el poder de la Iglesia al del monarca. Incluso si el mandato del poder secular contradice la religión, el creyente debe obedecer incondicionalmente las leyes de la patria. Aunque partidario del poder supremo ilimitado del Estado, Hobbes hubo de reconocer que, en ciertos casos, puede surgir un conflicto entre los mandatos del poder y la tendencia natural de cada individuo a subsistir. En los casos extremos es admisible incluso la insurrección de los súbditos contra el poder que conculque el Derecho natural, por cuanto cada súbdito tiene derecho a defenderse. Desde el momento en que un súbdito deja de utilizar la protección del poder anterior es libre de someterse a uno nuevo. Estas aclaraciones y salvedades

son, en rigor, concesiones a los principios revolucionarios contra los que el propio Hobbes se opone enérgicamente y esgrime su teoría. Por ello, aunque fuera siempre monárquico convencido y adversario del sistema democrático, no es un ideólogo del feudalismo, sino de la burguesía. Su idea básica no reside en el principio monárquico en cuanto tal, sino en un sentido ilimitado del poder estatal, sea cual sea el modo de gobernar. Los derechos del poder público, como Hobbes los entendía, son perfectamente compatibles con los intereses de las clases que mediado el siglo XVII realizaron la revolución burguesa en Inglaterra.

El alcance histórico de las opiniones sociológicas de Hobbes es enorme. Frente a la concepción teológica feudal del Estado estableció una doctrina naturalista del poder, conforme a la cual el Estado no es una institución divina, sino natural. Hobbes señala acertadamente que el Estado es una máquina de violencia, pero no ve que esa violencia consiste en el dominio de una clase sobre otra.

Para el siglo XVII, las opiniones de Hobbes eran progresistas. Marx escribe que este filósofo aniquiló los prejuicios teístas del materialismo baconiano. Su filosofía emancipaba a la conciencia social de las ilusiones religiosas que la abrumaban. La teoría de la sociedad y el Estado contenía gérmenes de una comprensión materialista de los hechos sociales.

La filosofía materialista de Spinoza

Mediado el siglo XVII, Holanda era, como Inglaterra, un país capitalista avanzado. La revolución burguesa se había producido ya en la segunda mitad del siglo XVI y, en luchas sangrientas el pueblo insurrecto había derrocado el yugo feudal español e instituido una de las primeras repúblicas burguesas de Europa. El desarrollo del modo capitalista de producción y, especialmente, la expansión del comercio y la navegación incitaron las investigaciones científicas, que en los Países Bajos tenían mejores posibilidades que en los demás de Europa. A mayor abundamiento, las condiciones naturales (la necesidad de construir presas) recababan el desarrollo de la técnica y la ingeniería en conjugación con los progresos de la

mecánica y la física. Circunstancias todas estas que dieron pie a un considerable auge técnico, científico y cultural. En el siglo XVII descollaban los Países Bajos por su avance en la técnica (militar y civil) y la ciencia (matemáticas, astronomía, mecánica y física) y por su arte realista. A las eminencias de la ciencia mundial pertenecen mentalidades holandesas del siglo XVII como el matemático, físico y astrónomo Huygens, el físico Snellius, Anton van Leeuwenhoek uno de los inventores del microscopio, y otros muchos sabios. Celebridad mundial adquirió la escuela pictórica holandesa (Rembrandt y otros maestros). Los logros de la ciencia y la técnica en los Países Bajos abonaron el terreno para el desarrollo de la filosofía. En Holanda trabajó durante veinte años René Descartes. Su notable seguidor Henri Le Roy no sólo expuso de modo magistral la doctrina cartesiana, sino que, como fisiólogo, fue más lejos que su maestro en la marcha hacia el materialismo.

En este marco apareció una notable doctrina materialista del siglo XVII, la filosofía de *Benito* o *Baruch de Spinoza* (1632-1677), nacido en Amsterdam de una familia judía acomodada. Sus padres le destinaban a los estudios teológicos, mas una vez que hubo conocido las ideas científicas avanzadas de su época, particularmente la filosofía cartesiana, rompió con el judaísmo. Spinoza fue excomulgado de la sinagoga, el resto de su vida lo pasó en un ambiente de secta religiosa y se ganó la vida puliendo lentes para instrumentos ópticos. Sus estudios científicos y su meditación filosófica son detenidos prontamente por el progreso de la tuberculosis que padecía. Por ello no da remate sino a dos importantes obras: el *Tratado teológico-político* (1670) y la *Etica* (1675).

Como Descartes, Spinoza quiere edificar la filosofía sobre proposiciones apodícticas. La geometría, con sus axiomas y rigurosa deducción de los teoremas, es para Spinoza modelo de la certidumbre y la rigurosa demostrabilidad. De acuerdo con ello expone su obra principal, la *Etica*, por el llamado modo geométrico. Al principio sitúa las definiciones, luego formula los axiomas y, luego, partiendo de estas definiciones y de estos axiomas, demuestra los teoremas. Bien entendido que trata los axiomas como proposiciones cuya verdad se advierte intuitivamente. Todas las demás verdades se desprenden de los

axiomas y las definiciones como de su basamento lógico[6].

En pos de Bacon y Descartes, Spinoza considera que la misión fundamental de la filosofía consiste en conquistar el dominio sobre la naturaleza exterior y perfeccionar la índole humana. Son estas ideas progresivas de sus precursores las que desarrolla y complementa con su doctrina de la libertad, doctrina que, de un lado, parte del determinismo establecido por las ciencias naturales y, de otro, muestra que la libertad humana es posible dentro del marco de la necesidad y en consonancia con ésta. Punto de partida para la solución de este problema es la doctrina de la naturaleza.

Doctrina de la naturaleza

Spinoza apunta que no existe más que una *substancia,* la naturaleza, que es "causa de sí misma" (*causa sui*), esto es, para existir no necesita nada más. En esta proposición descansan el materialismo y el ateísmo spinozianos. De un lado, la naturaleza es naturaleza creadora (*natura naturans*), y, de otro, naturaleza creada (*natura naturata*). En tanto que "naturaleza creadora" es substancia, o lo que es lo mismo, Dios, según el pensamiento de Spinoza. Al identificar la naturaleza y Dios (*Deus, sive Natura,* "Dios, o naturaleza"), el filósofo niega la existencia de un ser extranatural o sobrenatural, diluye a Dios en la naturaleza y fundamenta implícitamente una intelección materialista y atea de la naturaleza bajo la forma de panteísmo. Según la doctrina spinoziana, la naturaleza es eterna e infinita, es causa, efecto, esencia y existencia.

Al hilo del pensamiento de Avicena, Spinoza argumenta la distinción entre esencia y existencia. En las cosas singulares, contingentes, finitas, la esencia no coincide con su existencia, pero en la substancia única, eterna e infinita de su esencia sigue por necesidad su existencia. Por ello puede ser demostrada la existencia de Dios (o de la substancia), vale decir, la existencia

[6] Dicho sea de paso, el pensamiento filosófico de Spinoza no pudo ubicarse plenamente dentro del marco del "modo geométrico" de exposición. Cerca de una tercera parte de la *Ética* está dedicada a razonamientos escritos en forma libre de escolios.



de Dios puede ser deducida de la noción de esencia de Dios (de la naturaleza). La existencia de la substancia es, a la vez, necesaria y libre, puesto que no hay ninguna causa, fuera de su propia esencia, que impela a la substancia a actuar. La cosa singular no sigue de la substancia como de su causa inmediata. Puede proceder sólo de otro ente finito. Por ello, la cosa singular no posee libertad.

Hay que distinguir de la substancia como ser incondicionado el mundo de las cosas finitas o conjunto de modos (*modus*). Llama Spinoza modo a lo que existe no por sí mismo, sino en lo otro. La substancia es única, su esencia descarta toda multiplicidad. Por el contrario, hay una pluralidad infinita de modos, que guardan con la substancia única la misma relación que los puntos infinitos de una recta guardan con la propia línea. La naturaleza, como substancia, con todas sus propiedades, existe por sí misma, independientemente del intelecto y fuera de él. Un intelecto infinito podría comprender la substancia —en todas sus especies o aspectos— como infinita. Pero nuestro entendimiento no es infinito. Por ello comprende la esencia de la substancia como infinita solamente en dos aspectos: como extensión y como pensamiento. Para Spinoza, extensión y pensamiento son *atributos* de la substancia, por cuanto en ellos la esencia infinita de la substancia se expresa "en su género", es decir, en un sentido determinado, en un sentido distinto de los demás. Es ésta una doctrina que tiene su sesgo materialista. Combate el dualismo de Descartes, en virtud del cual extensión y pensamiento forman dos substancias. Bien entendido que Spinoza no juzga al movimiento atributo de la substancia.

Como objeto del conocimiento, el hombre no es ninguna exceptión en el orden general del mundo. Es un ser en el cual el modo de la extensión, el cuerpo, se corresponde con el modo del pensamiento, el alma o espíritu. Miremos al hombre como ente corpóreo o como espiritual, en ambos casos es parte de la naturaleza. La psicología del hombre, sus pasiones y apetencias, los motivos y objetivos de su comportamiento son tan objeto del conocer como cualquier otro fenómeno de la naturaleza.

La doctrina ética de Spinoza

Spinoza construye la ética como ciencia que extrae sus reglas no de apreciaciones subjetivas, sino de las leyes objetivas de los actos humanos. El filósofo holandés "naturaliza" la ética. Tendencia ésta de signo progresivo, ya que envuelve un intento de fundamentación materialista de la ética. Pero el naturalismo ético spinoziano es ahistoricista, mecanicista, abstracto. Spinoza enfoca al hombre no como individuo perteneciente a un sistema social histórico, sino como "cosa" de la naturaleza.

Para elaborar la ética, Spinoza considera condición imprescindible el conocimiento previo de los procesos corporales y de los nexos en el hombre. Aproxima el método de la psicología a los métodos de la mecánica y la física y reduce la complejidad y diversidad de la vida psíquica a dos principios básicos y sencillos: 1) la razón y 2) las pasiones o afectos. Identifica la voluntad y la razón y establece tres tipos de afecto: la alegría, la tristeza y la apetencia o deseo. Estos afectos primarios y la multiplicidad de los derivados de ellos brotan del afán de toda cosa de perseverar en su ser. El hombre no se guía por la ley moral del bien ni por la aversión al mal, sino únicamente por el deseo de persistir en su propio ser y de obtener ventajas. La virtud no es más que potencia humana, y se determina sólo por el esfuerzo que el hombre empeña para perseverar en su propio ser.

Sobre estas bases naturalistas levanta Spinoza su doctrina de la libertad. El filósofo holandés desliga la cuestión de si es posible para el hombre la libertad de la cuestión del libre albedrío y rechaza la doctrina idealista acerca de ésta última. El rasgo común, necesariamente ínsito en la naturaleza humana, es su servidumbre de las pasiones o afectos. Ahora bien, aunque rechaza la concepción idealista de que la voluntad es independiente de los motivos, no niega la posibilidad de libertad para el hombre, explica que la noción de libertad no contradice la noción de necesidad. Una cosa que exista por necesidad puede ser al mismo tiempo libre, siempre y cuando exista por necesidad exclusiva de su propia naturaleza. En este sentido es libre la substancia, o naturaleza, puesto que su

existencia no está condicionada más que por su propia esencia; en este sentido también es libre el hombre. Si en la cuarta parte de la *Etica*, Spinoza habla de la servidumbre del hombre, esto es, de su dependencia respecto de los afectos, en la quinta parte, muestra en qué condiciones puede emanciparse de esa servidumbre y en qué sentido puede hacerse libre. Todo afecto, o sea, estado pasivo, deja de ser pasivo tan pronto nos formamos una idea clara y distinta de él, es decir, lo conocemos. La libertad es conocimiento de la necesidad, esto es, representación clara y distinta de lo que es necesario. Esta idea dialéctica formulada por Spinoza es una eminente conquista de la filosofía materialista.

De la doctrina spinoziana se sigue que existen diversos grados de libertad para las diversas personas. Aunque el conocimiento, en cuanto tal, es impotente ante los afectos, él mismo puede volverse afecto. La alegría unida a la idea de su causa externa es el afecto llamado amor. Un género especial de amor es el amor al conocimiento. El conocimiento, si suscita tal amor, puede combatir a otros afectos y vencerlos. La alegría del conocimiento incluso puede sofocar todos los demás afectos y, de esta suerte, conducir al hombre a la mayor libertad. Debe tenerse en cuenta, empero, que Spinoza circunscribe la libertad *al conocimiento* de la necesidad y a la concordancia con la necesidad; no comprende el papel de la práctica material en la realización de la libertad. Para él, libertad es sólo imperio de la razón sobre los sentidos, vencimiento de los afectos sensoriales por la pasión de conocimiento. En este plano, desde el punto de vista de Spinoza es libre sólo el sabio que se aparta de la práctica y se consagra principalmente "al amor intelectual a Dios", es decir, a la pasión de conocer la naturaleza. Una comprensión tal de la libertad es ahistórica, abstracta y desvinculada del plural contenido de la vida social.

Doctrina spinoziana del conocimiento

La teoría del conocimiento, como toda la doctrina spinoziana, es de carácter materialista y racionalista. El grado inferior del saber es el basado en la imaginación. Son representaciones

despertadas por la percepción del mundo exterior. Pero la experiencia sensorial del que parte ese conocimiento es desordenada. El segundo grado lo forma el saber sustentado en la razón. En este género del saber, las verdades se extraen mediante la prueba. La ventaja de este saber consiste en ser cierto, como son claras y distintas las verdades obtenidas por su mediación. Su limitación reside en ser un conocimiento mediato. El grado tercero y superior del conocer se apoya también en la razón, pero no está mediato por la prueba. Lo constituyen las verdades vistas en la intuición, esto es, contemplaciones directas del entendimiento. Como las verdades mediatas, son ciertas, pero tienen mayor claridad y distinción. El primer género del conocimiento es sensorial; el segundo y el tercero son del género intelectual. En la calificación de estos tres tipos del saber se refleja netamente el racionalismo de la teoría cognoscitiva de Spinoza. Al contraponer los dos géneros del saber intelectual al saber sensorial minimiza el papel de este último y el de la experiencia, niega a la experiencia la aptitud de ofrecer un conocimiento fidedigno, no ve en la experiencia, en la práctica el criterio de la verdad. En este sentido, el racionalismo de Spinoza se expresa con más realce que el racionalismo de Descartes.

Como no comprende el papel de la experiencia y la práctica en el proceso del conocimiento, absolutiza la diferencia entre los géneros sensorial e intelectual del saber. Justamente la experiencia, la práctica comunica a ciertas verdades el carácter de intuitivas, es decir, de verdades conocidas directamente. Pero a Spinoza le es ajena la comprensión de este papel de la experiencia, no ve el alcance que para el conocimiento tiene *el desarrollo.*

El ateísmo de Spinoza

Spinoza hace una notable contribución al ateísmo y al libre pensamiento de la Edad Moderna. Su idea de la religión y sus opiniones sobre el Antiguo Testamento las expone en el *Tratado teológico-político,* que plantea dos grandes cuestiones: 1) la tolerancia filosófica y científica dentro del Estado, y 2) el

carácter y el origen de las Escrituras del Viejo Testamento. Referente a la primera, Spinoza sostiene que la religión debe conceder plena libertad de pensamiento e investigación. A juicio del filósofo holandés, la teología y la filosofía no tienen nada de común. El quehacer de la religión es instruir a la gente acerca de cómo debe vivir y comportarse moralmente. Por ello, los resultados y las proposiciones de la ciencia y la filosofía no pueden contradecir las ideas religiosas ni ser un peligro para la devoción religiosa y el estado moral de la sociedad. Por el contrario, la verdadera moral y el orden público corren peligro allá donde la religión y el Estado atentan a la libertad de pensamiento.

Concerniente a la segunda cuestión, Spinoza afirma que la *Biblia* paleotestamentaria no data de una antigüedad tan remota como dice la tradición teológica. La Biblia no es fruto de la revelación, sino un compendio de libros escritos por hombres y que reflejan el nivel de sus convicciones morales. Los textos de la *Biblia* están adecuados a las representaciones de aquellas gentes para cuya edificación moral fueron escritos. Y no los escribieron los autores cuyos nombres llevan ahora. Esta compilación fue hecha por los fariseos de la llamada época del Segundo Templo.

La impresión que produjo el *Tratado teológico-político* fue tremenda. Teólogos y eclesiásticos de todas las creencias arremetieron contra Spinoza. La tendencia atea del tratado, el reducir la religión a doctrinas morales que, además, consideran el bajo nivel cultural del pueblo, el introducir el punto de vista histórico en el problema del origen de los libros canónicos de la *Biblia*, el negar su procedencia divina y el apuntar los anacronismos y las contradicciones que tanto abundan en las escrituras bíblicas eran ideas nuevas, audaces, que incitaban a emancipar el pensamiento del cautiverio religioso. Aunque la edición del tratado fue anónima, el nombre de Spinoza no podía quedar oculto para sus contemporáneos. Durante largo tiempo fue la personificación del ateísmo.

Spinoza es menos independiente en sus opiniones sociopolíticas. Acepta la teoría de Hobbes, que diferencia el estado "natural" y "político" (o "civil") de la sociedad. Como Hobbes, entiende que la base de la sociedad es el deseo de subsistir

propio del individuo, ve la fuente del Derecho en la fuerza, afirma que, en condiciones naturales, impera la guerra de todos contra todos, que el Estado es expresión de la necesidad de paz y, en fin, es partidario de la plenitud del poder estatal, al que debe subordinarse la propia Iglesia.

Mas contrariamente a Hobbes, para Spinoza es la gobernación democrática la forma superior del poder. Bien entendido que la participación en el poder supremo dimana de los derechos imprescriptibles de la ciudadanía y no de la voluntad del gobierno. A diferencia de Hobbes, pone límites al poder estatal e invoca para ello la libertad y la razón. Spinoza considera que un poder que no sabe gobernar más que mediante el temor no puede ser considerado virtuoso. Hay que conducir a la gente de modo que crea que no se la conduce y que vive como le dictan su razón y libre albedrío.

La filosofía materialista de Locke

Distinguido representante del materialismo inglés fue *John Locke* (1632-1704), continuador de Bacon y Hobbes y fundador del sensualismo materialista, según el cual todos los conocimientos vienen de la percepción sensorial del mundo exterior. La actividad filosófica de Locke transcurrió en la Restauración, durante la Segunda Revolución Burguesa en Inglaterra (1688) y después de ella. La revolución terminó con una avenencia política entre la burguesía inglesa y la "nueva nobleza" que facilitó las premisas políticas para el desarrollo del capitalismo. Asentada en los éxitos ya conseguidos, la burguesía siguió batallando para ampliar sus derechos políticos y surprimir las supervivencias feudales. Locke participó en las luchas como filósofo, economista y escritor político que fundamenta la legitimidad de la avenencia entre las dos clases dominantes de la sociedad inglesa.

El combate contra la escolástica iniciado por Galileo, Bacon y Hobbes destacó a primer plano, como antes hemos indicado, la cuestión del método del conocimiento que, a su vez, guardaba estrecha ligazón con los problemas de la gnoseología; precisamente a estos últimos dedica Locke su obra capital: *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690).

El tratado de Locke comienza con una crítica de la doctrina cartesiana de las ideas innatas y establece que en la mente del hombre no hay tales ideas, como no las hay en el pensamiento teórico ni en las convicciones morales. La experiencia es la única fuente de las ideas. Locke distingue la experiencia externa y la experiencia interna y a tono con ello señala dos fuentes de experiencia (empíricas) de nuestras ideas: la primera, de sensación; la segunda, de reflexión. Las ideas de sensación surgen mediante la acción sobre nuestros sentidos de las cosas que se encuentran fuera de nosotros. Tales son, por ejemplo, las ideas adquiridas por medio de la vista, el oído, el tacto, el olfato, etc. Estas ideas forman el acervo principal de todas nuestras ideas. Las ideas de reflexión surgen cuando nuestra mente examina los estados internos y la actividad del espíritu. Tales son, por ejemplo, las ideas acerca de las diferentes operaciones de nuestro pensamiento, emociones, deseos, etc.

Por medio de las ideas de sensación percibimos las cualidades de las cosas. Locke divide estas ideas en dos clases: 1) las ideas de *las cualidades primarias*, y 2) las ideas de *las cualidades secundarias*. El filósofo inglés llama cualidades primarias a las pertenecientes a los propios objetos y presentes en ellos tal y como nos las ofrecen nuestras sensaciones. Las cualidades primarias son inseparables del cuerpo y en todas las alteraciones que el cuerpo sufre se mantienen como son. Como estas cualidades primarias se hallan en los propios cuerpos, Locke las llama cualidades reales; tales son la densidad, la extensión, la figura, el movimiento (o el reposo) y el número. Las ideas de las cualidades primarias son copia de estas mismas cualidades. Locke llama cualidades secundarias a las que nos parecen que están en los objetos mismos, pero que en realidad no están en ellos. Las ideas de la cualidad secundaria son las ideas del color, el sonido, el gusto, etc. En los propios objetos no hay más que la facultad de producir en nosotros estas impresiones. Lo que en la idea aparece como agradable, azul o cálido no es en las cosas mismas sino cierto volumen, figura y movimiento de partículas imperceptibles. Con toda la diferencia entre las cualidades primarias y las cualidades secundarias hay entre ellas algo común: unas y otras producen sus ideas a

través de una "impulsión". Por ejemplo, mediante una "impulsión" de partículas de la materia imperceptibles y que se diferencian por el volumen y la figura, por los grados y modalidades de su movimiento, la violeta produce en el espíritu la idea de su color y su aroma. La doctrina lockiana respecto a la diferencia entre las cualidades primarias y las cualidades secundarias es un desarrollo de las ideas avanzadas por el atomista Demócrito y reanimadas en los tiempos modernos por Descartes y Galileo, una doctrina que se asienta en una contraposición absolutizadora de lo subjetivo a lo objetivo.

A Locke le corresponde un papel destacado en la creación del llamado método metafísico, apuntado en todo el desarrollo anterior de la filosofía y configurado definitivamente en la época del nacimiento del modo capitalista de producción. La expansión de las fuerzas productivas de la sociedad burguesa recaba de la ciencia análisis, división de los fenómenos de la naturaleza, clasificación de los mismos, estudio por separado de cada uno de ellos. Este aislamiento transitorio de los fenómenos es necesario también para la experimentación.

En los primeros momentos, el desarrollo del experimento hizo que el análisis y la separación de los fenómenos estudiados prevalecieran notablemente sobre la síntesis y el examen de sus nexos e interacciones. Habituados, en el marco experimental, a enfocar los fenómenos de la naturaleza fuera de su totalidad, en una partición lograda mediante el análisis, y no en su acción recíproca, sino en el aislamiento que es necesario para la experimentación, los investigadores que crearon las ciencias naturales experimentales de la Edad Moderna trasplantaron el sistema de análisis y aislamiento, que constituye sólo una de las condiciones de la investigación, a la naturaleza en su conjunto. Y sin proponérselo comenzaron a pensar que no sólo en la situación artificial que creaban para los experimentos, sino en la naturaleza se componen todas las cosas de elementos autónomos, inconexos. Este enfoque —Marx y Engels lo llamaron metafísico— surgió de forma espontánea en la cabeza de los naturalistas. Engels señala que Bacon y Locke lo transfirieron de las ciencias naturales a la filosofía, donde primó largo tiempo.

Según Locke, las ideas adquiridas por ambos canales —de sensación y de reflexión— no son más que material para el conocimiento, pero no el conocimiento mismo. Para lograr éste es necesario someter ese material a cierta reelaboración, la cual es realizada por tres facultades del espíritu que difieren de la sensación y la reflexión: la comparación, la composición y la abstracción. Por medio de ellas, el espíritu transforma las ideas simples de sensación y las ideas de reflexión en ideas complejas. Por ejemplo, gracias a la comparación se forman las ideas de numerosas relaciones. Una vez que ha establecido la fuente de las ideas simples y complejas, Locke investiga el valor de las ideas para el conocimiento. No todas tienen el mismo. Unas son claras y distintas; otras, oscuras y confusas. Por su significado para el conocimiento, las ideas se dividen en tres clases: 1) reales (o, por el contrario, fantásticas); 2) adecuadas (o, por el contrario, inadecuadas), y 3) verdaderas (o, por el contrario, falsas). Las ideas reales se basan en la naturaleza, se corresponden con la esencia efectiva de las cosas. Las ideas fantásticas no tienen fundamento en la naturaleza, no se corresponden con la esencia real. Las ideas adecuadas representan de modo cabal los modelos de que han sido abstraídas. Todas las ideas simples son adecuadas. La verdad y la falsedad, según Locke, no pertenecen propiamente dicho a las ideas, sino a las proposiciones. La verdad siempre presupone afirmación o negación.

En la teoría lockiana del conocimiento tiene importante significación la doctrina *semántica*, desarrollada en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, y con la que está estrechamente relacionada su *teoría de la abstracción*. Las palabras, dice Locke, son signos sensibles que precisamos para nuestra mutua comunicación. La mayor parte de las voces no son designaciones singulares, sino términos generales. Cabe preguntarse: si las cosas existen sólo como cosas únicas, ¿dónde están las esencias generales que, por suposición, se designan con los términos generales? Según Locke, las palabras se tornan generales a causa de que se hacen de ellas signos de ideas generales. Ahora bien, ¿de qué modo se convierten en generales las ideas? A esto responde la teoría lockiana de la abstracción. De las explicaciones del filósofo inglés resulta que

en la experiencia existe gran número de cosas parcialmente semejantes por la forma, las cualidades, etc. En ello se fundamenta la posibilidad de constituir nociones generales. Estas nociones aparecen separando de la composición de varios objetos notas que son comunes a todos ellos; las notas restantes se excluyen. Así se forman ideas generales abstractas, como "hombre", "animal", "vegetal", "ser vivo", etc. Todas las ideas generales abstractas son producto del entendimiento y se basan en la semejanza de las cosas mismas. En eso erige Locke su doctrina del conocimiento y sus clases. En pos de Hobbes, Locke define el conocimiento como la percepción del acuerdo (o desacuerdo) de dos ideas.

En el aspecto de la certidumbre, Locke distingue dos clases de conocimiento: el conocimiento indudable, fidedigno, exacto, y el conocimiento probable, u opinión. Es conocimiento indudable todo saber especulativo, es decir, el saber adquirido por el examen mental de nuestras representaciones y de las relaciones entre éstas. Es conocimiento probable el saber experimental (empírico) en el que los juicios se demuestran invocando los hechos de la experiencia que los confirman. Por el grado de exactitud son tres las clases del saber indudable: conocimiento contemplativo (inmediato o intuitivo), conocimiento demostrativo y conocimiento sensible, o conocimiento de existencias particulares. Locke aclara que el conocimiento sensible es superior a la simple probabilidad, pero inferior a los grados de certidumbre que proporciona el conocimiento especulativo (racional).

Con todas las salvedades que confinan la esfera del conocimiento asequible, esta doctrina lockiana está muy lejos del agnosticismo característico del desarrollo posterior de la filosofía idealista burguesa de Inglaterra y Alemania. A juicio de Locke, si el entendimiento no es capaz de obtener un conocimiento claro y distinto eso no significa que el hombre esté condenado a la total ignorancia. Nuestra tarea no consiste en saberlo todo, sino en saber aquello que es importante para nuestra conducta, y eso está plenamente a nuestro alcance. Caracterizando la significación histórica del sensualismo de Locke, Marx dice: "Este (Locke) había fundado la filosofía del *bon sens*, del sano sentido común; es decir, había dicho por

medio de un rodeo que no puede haber filosofía distinta del buen sentido de los hombres y del entendimiento basado en él."[7]

Las opiniones sociopolíticas de Locke

Locke expuso también su doctrina del Estado, el poder público y el Derecho, que es una de las teorías del "Derecho natural" más destacadas del siglo XVII. En su estado de naturaleza —dice Locke—, el hombre es libre y dueño de la propiedad que adquiere con su trabajo.

El Estado surge cuando el hombre libre renuncia a su derecho natural de autodefensa, al derecho de castigar a los infractores, y lo transfiere a la sociedad en su conjunto. La causa del tránsito del "estado de naturaleza" al "estado de sociedad" es la precariedad de los derechos en el estado de naturaleza. Mas como el objetivo de la formación del Estado es el de preservar la libertad y la propiedad, el poder público no puede ser arbitrario. Su misión es promulgar leyes, castigar a los infractores del Derecho y defender a los ciudadanos contra los ataques exteriores. Por ello, el poder público se divide en legislativo, ejecutivo y federal. Locke recaba una separación precisa entre el poder ejecutivo y el legislativo. Mientras el poder legislativo no necesita, una vez promulgadas las leyes, la actividad de la asamblea legislativa, el poder ejecutivo necesita organismos permanentes.

En las opiniones lockianas acerca del ordenamiento político de la sociedad se perfila una tendencia a adaptar la teoría a la forma política de gobierno que se había instaurado en Inglaterra a raíz de la revolución burguesa de 1688. En conjunto, las opiniones políticas de Locke venían a ser la justificación y fundamentación teóricas del programa del partido Whig (liberal).

Las ideas pedagógicas de Locke tuvieron considerable audiencia. Como, según este autor, todas las ideas se adquieren por experiencia, la instrucción no puede ser eficaz sino a condición de que el enseñante reproduzca ante los alumnos la

---

[7] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 2, pág. 144.

consecutividad de las impresiones e ideas necesarias para una correcta formación del carácter y del entendimiento. Esta idea Lockiana está unida a otra también de excepcional alcance y que envuelve la justificación de la revolución burguesa, a saber: si el orden público y el sistema político son de tal índole que el individuo que se educa en la sociedad no puede obtener las impresiones e ideas necesarias para su instrucción, las propias gentes deben cambiar ese orden y ese sistema.

2. La filosofía de Inglaterra a finales del siglo XVII y en el siglo XVIII. El idealismo subjetivo de Berkeley. El agnosticismo de Hume

La filosofía de Locke ejerció fuerte influencia sobre el desarrollo de la Ilustración inglesa de los siglos XVII y XVIII (la llamada amplia corriente filosófica dirigida contra la ideología de la sociedad feudal). Los ilustradores trataban de poner coto a la fe en favor de la razón; a la religión en favor de la ciencia y de la concepción científica del mundo; trataban de emancipar la moral de las tutelas religiosas y proclamaban que la "luz natural de la razón" era el instrumento principal —e independiente de la religión— para perfeccionar la sociedad. La instrucción de la sociedad era la fuerza propulsora del desarrollo histórico y la condición del triunfo de la razón.

La Ilustración del siglo XVIII fue el ariete con que la entonces joven clase burguesa arremetió contra los puntales de la vida ideológica construidos en la sociedad feudal, puntales que obstaculizaban el avance de la ciencia y de una concepción científica del mundo, que legalizaban el dominio ideológico de la Iglesia y sostenían el poder político de las clases dominantes. Los ilustradores, por el contrario, combatían ese dominio, emancipaban las mentes y así cooperaban a la emancipación política. En consonancia con la instauración de la sociedad burguesa en Europa Occidental, las ideas de la Ilustración se propagaron al principio en Inglaterra, luego en Francia y más tarde en Alemania.

El eje de las cuestiones filosóficas que interesaban a los hombres de la Ilustración era el problema del conocimiento y la fe, de la cosmovisión nueva, científico-natural y los acontecimientos sobrenaturales narrados por las Escrituras. Los teólogos habían interpretado los relatos bíblicos de milagros como si fueran hechos históricos reales, como compendio de leyes otorgadas por Dios que definían las reglas de la moral, el régimen político de la sociedad y las normas y las relaciones jurídicas. Los hombres avanzados de la burguesía pusieron en tela de juicio tal significado de la *Biblia* y la religión y lo sometieron a estudio y crítica. Pero no se decidieron a transgredir ciertos límites, cosa comprensible si recordamos que todos los movimientos revolucionarios burgueses de los siglos XVI y XVII se atribuyeron motivos religiosos, esto es, los propios contendientes entendían sus batallas no tanto como lucha política de clases, lo que realmente era, sino como lindes de los partidos religiosos: entre las Iglesias, las sectas y los teólogos.

A tono con ello era excepcional el interés por las cuestiones religiosas debatidas, cuestiones que cobijaban diversos contenidos. La historia de la Ilustración inglesa es en buena medida la historia del libre pensamiento religioso, y la forma ideológica de este libre pensamiento fue *el deísmo*, o sea, la religión entendida como fe limitada al reconocimiento de Dios en calidad de causa primaria y la renuncia a todos los demás postulados de la religión como opuestos a la razón. En las circunstancias de los siglos XVII y XVIII era a cada paso el deísmo una forma velada de renunciar a la interpretación religiosa del mundo.

El deísmo inglés alcanza su cota más alta en el primer cuarto del siglo XVIII y tiene un segundo auge en las postrimerías del siglo XVIII. En el sentido filosófico, los deístas oscilaban entre un materialismo inconsecuente y el idealismo. Elementos deístas encontramos en algunos filósofos que en la doctrina del ser y del conocimiento eran materialistas, por ejemplo, Locke y el joven Toland. Llamarles deístas, como a menudo hacen los historiadores burgueses de la filosofía, y silenciar su materialismo equivale a escamotear lo principal, lo decisivo en sus concepciones.

John Toland (1670-1722) avanza del deísmo al materialismo. En su obra *Cristianismo no misterioso* admite todavía las verdades reveladas. Pero apunta ya que las proposiciones de la religión cristiana no pueden estar ni en contra ni sobre la razón.

En *Cartas a Serena* (1704) desarrolla el materialismo y hace enmiendas substanciales a la doctrina de Spinoza. La religión no es una revelación divina, sino un engendro de prejuicios. Toland somete a crítica la doctrina spinoziana de la substancia. Partiendo de la frase de Newton: "El reposo de la materia es puro disparate", rechaza la inmovilidad de la substancia spinoziana. El mundo como un todo es eterno, pero cambia sin cesar; la vida y el movimiento caracterizan no sólo a las cosas individuales, sino también a la substancia. Toland formula por primera vez una de las proposiciones más importantes del materialismo: "... el movimiento es propiedad esencial de la materia..., tan inseparable de su naturaleza como son inseparables de ella la impenetrabilidad y la extensión." [8] La materia es también la base del pensamiento. El pensamiento es un movimiento corporal condicionado por la estructura y la actividad del cerebro. Por ello, una enfermedad del cerebro es una enfermedad del pensamiento y la suspensión de las funciones del cerebro comporta la falta de pensamiento.

En su áspera crítica de la religión sostiene que todas las religiones no son más que engaño de sacerdotes y gobernantes para tener embridadas a las masas populares. Ciertamente, por radical que sea esta crítica y la de otros ilustradores ingleses, en todos ellos adolece de limitación y hasta de ambigüedad. Ante todo, su base social era restringida. El deísmo, la crítica ilustrada de la religión, era cosa destinada a unos pocos, los aristócratas del espíriru. La burguesía inglesa abandonaba con disgusto las ilusiones religiosas, que arropaban en su conciencia acciones y afanes políticos reales. No obstante, aun bajo esta forma ambigua, el deísmo inglés y el libre pensamiento inglés en materia religiosa de comienzos del siglo XVIII constituían un serio peligro para la ideología feudal, cuyos defensores no querían replegarse. Precisamente estos medios apoyaron a George Berkeley contra la Ilustración.

[8] *Los materialistas ingleses del siglo XVIII*. Moscú, 1967, t. I, pág. 152.

El idealismo subjetivo de Berkeley

George Berkeley (1685-1753) nació en Irlanda, en el seno de una familia inglesa de nobles. Estudió en el Trinity College de Dublín, donde predominaba el espíritu escolástico y donde las disciplinas principales eran la teología, la metafísica, la ética y la lógica. Extramuros universitarios estaban ampliamente difundidas las doctrinas de Descartes y Locke, polemizaban los partidarios de la física torbellinante cartesiana con los seguidores de la física gravitatoria newtoniana.

Berkeley, atento estudioso de las teorías científico-naturales, decidió ya en sus años juveniles combatir lo que eran los resultados fundamentales de la filosofía y la ciencia avanzadas. Como observara los progresos de las doctrinas materialistas y mecanicistas pensó atacar no tal o cual manifestación del materialismo, sino la noción clave, según él juzgaba, de todos los tipos del materialismo, esto es, la noción de la materia como base substancial de toda la multiplicidad de cuerpos y sus cualidades. Estrecha conexión con la noción de materia tiene la idea del espacio que, como entendía la física de Newton, existe aparte de los cuerpos, como habitáculo común de todas las cosas naturales. La filosofía de Locke, materialista en su conjunto, partía de que la fuente de las sensaciones era el mundo externo, que existía independientemente de la conciencia. Berkeley rechaza este punto de partida materialista de la doctrina lockiana y afirma que las sensaciones ("ideas") son la única realidad perceptible por el hombre. Al sensualismo materialista de Locke opone el sensualismo idealista.

Locke había tratado de aclarar también el método por el cual llegamos a las ideas de materia y espacio. Era el mètodo de la abstracción. Pensaba que, abstrayéndonos de todos los rasgos y todas las notas particulares de las cosas, nuestro entendimiento capta los rasgos y las notas comunes a todos los objetos y, de esta suerte, llega a la idea general abstracta de la materia en cuanto tal, del espacio en cuanto tal, etc. Berkeley intenta demostrar por todos los medios a su alcance que nuestra mente es incapaz de concebir la abstracción descrita por Locke. Es imposible la idea general abstracta de "extensión" o de "espacio". Es absurda, internamente contradictoria. No pode-

mos percibir ni concebir semejante idea. Lo mismo acontece con la idea abstracta de la materia. A demostrar estas concepciones dedica Berkeley su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710) y *Tres diálogos entre Hilas y Philonus* (1713), obras en las que no oculta que su principal propósito es combatir el materialismo y todas sus manifestaciones en la ciencia.

Según Berkeley, la premisa de la noción de materia, lo mismo que la de espacio, consiste en admitir que, abstrayéndonos de las propiedades particulares de las cosas que percibimos por medio de diversas sensaciones, podemos formar la idea abstracta de un substrato material común a todas ellas. Pero eso es imposible, dice. No tenemos ni puede haber una aprehensión sensorial de la materia en cuanto tal. Percibimos únicamente las cosas singulares, y cada una de estas percepciones es la suma de diversas sensaciones o, según la terminología berkeleyana, "ideas". Tales son las ideas de flores, aromas, sonidos, de sensaciones térmicas, tangibles, etc. "Ser" significa siempre "ser percibido". Vemos colores, pero no la materia coloreada, oímos sonidos, pero no la materia sonante, etc.

A juicio de Berkeley no puede existir la idea general abstracta de materia, como no puede existir la idea abstracta de extensión, espacio, etc. Una palabra se torna general no por ser signo de una idea general abstracta, sino por que es capaz de ser signo de muchas ideas particulares a cada una de las cuales puede evocar mentalmente. El intelecto del hombre puede formar la idea general de la cosa, pero no la idea general *abstracta*. Berkeley afirma que la idea abstracta de la materia no puede añadir a las propiedades de las cosas ni una propiedad más de las que descubre en ellas la percepción sensorial.

Este autor combate también la doctrina de las cualidades primarias y secundarias de la materia. Refiriéndose a la falta de consecuencia en Locke, dice que si las cualidades "secundarias" son subjetivas, también lo son las "primarias". Por consiguiente —deduce Berkeley— las ideas todas existen sólo en el espíritu, no pueden ser copias de esas cosas exteriores de las que habitualmente se piensa que existen fuera del espíritu. Una idea puede parecerse sólo a otra idea y nada más.

Nos hallamos, pues, ante el idealismo subjetivo. Una

doctrina que rechaza el ser de la materia y no reconoce existencia más que a la conciencia humana, dentro de la cual hace Berkeley distinción entre "ideas" y "espíritus". Las ideas son las cualidades dadas en nuestra percepción subjetiva; los espíritus son los sujetos percipientes, activos, inmateriales. A juicio de Berkeley, las ideas son absolutamente pasivas. Por el contrario, los espíritus son activos. El autor necesita esta diferencia para defender el idealismo subjetivo frente a objeciones inevitables y naturales, intenta demostrar que de sus supuestos no se deduce que las cosas aparecen cuando son percibidas y desaparecen cuando se suspende la percepción.

Berkeley defiende los principios del idealismo subjetivo, pero quiere evitar el solipsismo, esto es, la deducción de que no existe más que un sujeto percipiente. De ahí que, pese al postulado inicial del idealismo subjetivo, sostenga que el sujeto no es uno. Una cosa que haya dejado de ser percibida por un sujeto puede serlo por otro o por otros. Y aunque todos los sujetos desaparecieran no por eso las cosas se convertirían en nada. Los objetos seguirían existiendo como suma de "ideas" en la mente de Dios. Dios es el sujeto que en todo caso no puede desaparecer y, congruentemente, no puede desaparecer todo el mundo de cosas por El creado: el mundo de los astros, de los planetas y de la Tierra con todo lo que existe en ella. Justamente Dios "introduce" en la conciencia de los sujetos el contenido de las sensaciones que surgen al contemplar el mundo y las cosas singulares. Lenin señala a este propósito: "Derivando las "ideas" de la acción de la divinidad sobre la mente humana, Berkeley llega así al idealismo objetivo: el mundo no es lo que yo imagino, sino el resultado de una causa espiritual suprema que crea tanto las "leyes de la naturaleza" como las leyes que diferencian las ideas "más reales" de las menos reales, etc."[9]

Tenemos así que, tras comenzar por el idealismo subjetivo y tratar de evitar el solipsismo, Berkeley da un paso hacia el idealismo objetivo reconociendo la existencia de una fuerza espiritual sobrenatural, es decir, Dios. Posteriormente va limitando más y más su doctrina idealista-sensualista y tiende a

---

[9] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. O. C.*, t. 18, pág. 24.

un idealismo objetivo de cuño neoplatónico. En *Materialismo y empiriocriticismo*, Lenin expone su crítica exhaustiva al idealismo subjetivo de Berkeley como base teórica de una concepción del mundo religiosa. En punto al alcance histórico de la doctrina de Berkeley, Lenin ve en ella una fuente de la filosofía burguesa reaccionaria de finales del siglo XIX y principios del XX.

El agnosticismo de David Hume

El filósofo, psicólogo, historiador y economista inglés *David Hume* (1711-1776) fue contemporáneo de Berkeley, que influyó sobre él, aunque Hume no compartió sus deducciones. Berkeley es un partidario militante del idealismo y la religión. Hume es un escéptico, un agnostico. Como Lenin señala, Hume reemplaza el consecuente punto de vista de Berkeley (el mundo exterior es mi sensación) por su punto de vista: suprime el problema mismo de si hay algo más allá de mis sensaciones. "Y este punto de vista del agnosticismo condena inevitablemente a los vaivenes entre el materialismo y el idealismo." [10]

Hume es hijo de un terrateniente medio escocés. Luego de terminar la Universidad de Edimburgo, se entrega al estudio de las leyes y, posteriormente, al comercio, pero fracasa. De vuelta de un viaje a Francia (1734-1737), publica su *Tratado de la naturaleza humana* y, luego, *Ensayos morales y políticos*. En 1763, vuelve a Francia como secretario de la Embajada inglesa y es entusiásticamente acogido en los medios científicos y filosóficos de la Ilustración francesa (D'Alembert, Helvecio, Diderot y otros), a los que había impresionado su interpretación burguesa de los problemas morales y filosóficos, así como su crítica de la religión. Hume pasa los últimos años de su vida en Inglaterra.

Para Hume, la misión del conocer no consiste en un conocer adecuado del ser, sino en la aptitud de servir de guía para la orientación práctica. Los únicos objetos de conocimiento cierto y demostrable conciernen a las matemáticas: la

[10] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. O. C.*, t. 18, pág. 63.

cantidad y el número; todos los demás objetos de investigación se refieren a los hechos de relación, que no pueden ser demostrados lógicamente y derivan exclusivamente de la experiencia. Hume insiste en el origen experimental de los juicios de existencia, pero entiende de modo idealista la propia experiencia. Para él, la realidad es un torrente de "impresiones". Las causas que engendran en nosotros esas "impresiones" son, por de pronto, incognoscibles. Tampoco podemos saber si existe el mundo exterior. A juicio de este autor existen las impresiones de nuestros sentidos ("de sensación") y las impresiones internas de nuestro espíritu ("de reflexión"). De estas dos modalidades de impresiones originarias dependen las ideas de la memoria y las ideas de la imaginación. Ninguna idea puede formarse sin una impresión precedente. La memoria reproduce las ideas en el orden en que se produjeron. Por el contrario, en la imaginación comparecen en combinaciones libres.

Todas las relaciones establecidas por la experiencia se reducen a *la causalidad*, como su base. La relación entre causa y efecto, conforme a la doctrina humiana, no puede ser extraída ni intuitivamente ni por el análisis y la demostración lógicos. La experiencia anterior no puede proporcionar noticias inmediatas y fidedignas sino de aquellos objetos y aquel tiempo que conciernen al pasado. Pero del hecho de que un suceso preceda a otro no se sigue que uno de ellos sea la causa y el otro, el efecto. El que piensa que "después de esto equivale a consecuencia de esto" (*post hoc ergo propter hoc*) comete un error lógico. Incluso la repetición más frecuente de la relación de los sucesos en el tiempo no da a conocer la fuerza oculta en virtud de la cual un objeto produce otro.

Dice Hume que posiblemente exista la relación causal. Es posible que de dos acontecimientos que se sucedan inmediatamente en el tiempo el anterior sea realmente la causa y, el posterior, su efecto. Lo que sí es imposible es saberlo. La concatenación causal, si existe, es incognoscible. Pese a ello, la gente propende a deducir de acciones de objetos observadas en el pasado acciones semejantes de estos objetos en el futuro. La gente no sólo sabe por experiencia que a la primavera sigue el verano, que al verano sigue el otoño y que al otoño sigue el

invierno; procede estando segura de que esa misma secuencia de estaciones se repetirá en el futuro.

¿Por qué lo hace así? ¿Qué principio le guía? Hume afirma que es *la costumbre.* En la costumbre ve la base de todas las derivaciones de la experiencia, la medida y la guía de las vidas humanas. Sólo la costumbre junta o asocia las ideas singulares de que se compone nuestra percepción del Universo. Pero por poderosa que sea la fuerza de la costumbre, su acción nunca puede convertir nuestra espera de cierto orden o secuencia de acontecimientos en saber auténticamente verdadero. De esta suerte, la filosofía de Hume desemboca en el escepticismo: la convicción en la ceguera y la debilidad humanas es el resultado de toda filosofía.

Hume afirma que el torrente de nuestras impresiones no es caótico. Para nosotros no todas las representaciones o impresiones tienen el mismo valor: algunos objetos se nos aparecen con fuerza, vivacidad, firmeza, lo que es suficiente para la orientación práctica en el mundo. La fuente de nuestra seguridad no es el conocimiento teórico, sino *la fe.* Como ser teorizador, el hombre es ignorante e impotente, mas como ser práctico, actuante posee en el sentido de la fe garantías suficientes para el buen éxito de sus acciones prácticas.

Así pues, en la teoría Hume es agnóstico; en la práctica defiende el "sano sentido común" burgués. Una contradicción inevitable para toda la filosofía del idealismo subjetivo.

A tono con estos principios del escepticismo erige Hume su doctrina del ser, la cosmología, la psicología, la teoría del conocimiento, la ética y la filosofía de la religión. En la ontología niega la existencia de la categoría de la substancia y reduce la idea de la substancia a la del conjunto de las cualidades singulares. En la cosmología critica todos los sistemas cosmológicos expuestos por la filosofía en su desarrollo. La vida psíquica la reduce a un relevo ininterrumpido de representaciones o percepciones; la identidad y diversidad de los fenómenos espirituales, a la acción de los principios de asociación. En la ética desarrolla la teoría del utilitarismo, viendo en *la utilidad* el criterio de nuestra conducta moral.

En la filosofía de la religión se limita a admitir que las causas del orden universal tienen cierta analogía con la razón

humana. Fuera de esta "religión natural" rechaza toda religión positiva, toda teología y toda doctrina filosófica acerca de Dios. La religión no puede ser la base de la moral; e invoca la experiencia histórica para hablar de la nociva influencia de la religión sobre la moral y la vida civil. Hace un estudio bastante detallado de las diversas supersticiones y estima que el origen de la religión es el temor a acontecimientos amenazadores y la esperanza en poder evitarlos.

Si en el siglo XVII, Locke consideraba que su misión era fundamentar teóricamente el nuevo ordenamiento social configurado en Inglaterra por la revolución burguesa, para Hume ese ordenamiento era ya algo que se daba por supuesto. El escepticismo de Hume cumple el papel de fundamentación teórica de la utilitaria y racional cosmovisión de la burguesía que "ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimiento del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta" [11].

3. La filosofía de Alemania en el siglo XVII. El idealismo objetivo de Leibniz

Comparada con Holanda e Inglaterra, la Alemania de la segunda mitad del siglo XVII era un país atrasado. Tras la fracasada Guerra de los Campesinos (1525) estalló en el siglo XVII la Guerra de los Treinta Años, que entrañó la inusitada ruina, la devastación, el aniquilamiento de ciudades y vidas humanas. Ninguna clase de la sociedad alemana fue capaz de convertirse en centro de cohesión y organización de las fuerzas progresistas y revolucionarias. Políticamente, el país se vio desmembrado en infinidad de pequeños Estados y unidades administrativas. En todas partes subsistieron los enclavados y el aislamiento feudales.

Así las cosas, la ideología religiosa conservó la situación preponderante. Tras ciertos avances derivados de los éxitos en las ciencias físicas, biológicas y médicas, el materialismo no

[11] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 4, pág, 426.

tardó en venir a menos y, en contra de lo ocurrido en los países adelantados de Europa Occidental, no se tornó una potente fuerza ideológica. En este tiempo difícil para Alemania apareció el genial científico y filósofo *Gottfried Wilhelm von Leibniz* (1646-1716) que, tras estudiar jurisprudencia en la Universidad de Leipzig, renunció a la docencia y fue historiógrafo y diplomático del duque de Hannover.

En condiciones embarazosas y, en ocasiones, humillantes, que exigían tacto y hasta conformidad, Leibniz desplegó múltiples actividades prácticas y teóricas. En todas las parcelas del saber aspiró a elaborar amplias concepciones aglutinadoras, pero a veces intentó combinar lo incombinable: la ciencia y la religión, el materialismo filosófico y el idealismo, el apriorismo y el empirismo.

El rasgo característico de la actividad científica de Leibniz es la tendencia a unir la teoría y la práctica. Leibniz descubrió —sin conocer los trabajos de Newton y casi al mismo tiempo que él— el cálculo diferencial e integral e ideó una máquina calculadora apta para diversas operaciones, incluso la extracción de raíces. En las minas de plata de Harz inventó y construyó molinos y bombas para achicar aguas subterráneas, estudió las condiciones para el restablecimiento de la extracción, combatió la rutina y el formalismo de los funcionarios de la administración minera "expandiendo —según dice Engels— como siempre en torno suyo ideas geniales, sin preocuparse de saber a quién se atribuiría el mérito de ellas..." [12] En una carta al físico Denis Papin avanzó la idea de la regulación automática de las máquinas. Leibniz entronca los problemas de la técnica y la tecnología con las cuestiones cardinales de la ciencia y de la cosmovisión científica.

Las opiniones de Leibniz acerca del nexo entre teoría y práctica le llevaron a entender de un modo nuevo la organización de toda la labor científica. En las notas sobre la fundación de la Academia de Ciencias de Berlín señala que el objetivo de esta institución debe ser unir la teoría y la práctica, mejorar no sólo las artes y las ciencias, sino también la agricultura, la manufactura y el comercio.

---

[12] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 431.

También le interesaron las cuestiones sociales. Redactó escritos concernientes a la reforma tributaria, la abolición de las prestaciones personales y de la servidumbre y el cambio de la administración comunitaria, así como un proyecto de constitución de sociedades de seguros y medidas para facilitar trabajo a los pobres. Entre los trabajos referentes a los servicios municipales figuran un proyecto de nuevo sistema de alumbrado público en Viena, un borrador para la organización de panaderías, etc.

La doctrina leibniziana del ser

Al igual que Descartes y Spinoza, Leibniz confiere a su doctrina del ser la forma de doctrina de la substancia. Descartes había reducido la materialidad o corporalidad a la extensión. Según Leibniz, de la extensión no pueden ser extraídas las propiedades físicas de los cuerpos —su movimiento, acción, resistencia, inercia, etc.—, sino únicamente las geométricas. Necesario es por consiguiente suponer en la substancia propiedades de las que puedan ser deducidas las características físicas fundamentales de los cuerpos.

A Leibniz no le satisfacía ni el dualismo cartesiano de la substancia ni la doctrina spinoziana de la substancia única; si no existiera más que una substancia, todas las cosas serían pasivas y no activas. Deduce luego Leibniz del hecho de que todas las cosas poseen su propio movimiento que, en rigor, todas son fuerzas. Cualquier cosa es substancia, luego el número de substancias es infinito. Cada substancia o fuerza es una "unidad" del ser, o "mónada" [13]. La mónada no es una unidad material, sino espiritual del ser, una suerte de átomo espiritual. Cada mónada es espíritu y cuerpo. Al resolver de modo idealista el problema capital de la filosofía, Leibniz afirma que el número es la expresión externa de la pasividad de la mónada, de su limitación. Sin embargo, la pasividad no es sino un momento derivado de la mónada, cuyas cualidades primeras son la independencia, el movimiento propio. Gracias a las mónadas, la materia posee la aptitud del automovimiento

[13] De la palabra griega *monas* que significa unidad.

eterno. Leibniz decía no haber visto nunca las masas insignificantes, baldías y rutinarias, de las que habitualmente se habla, pues en todas partes se observa actividad y no hay ni un solo cuerpo sin movimiento, ni una sola substancia sin una aspiración activa. Al hilo de esta idea, consideró Lenin posible deducir que Leibniz "llegó, a través de la teología, al principio de la conexión inseparable (y universal, absoluta) de la materia y el movimiento" [14].

Cada mónada es simultáneamente forma y materia, puesto que cualquier cuerpo material posee una forma determinada. Pero dice Leibniz que la forma es inmaterial, una fuerza finalista, en tanto que el cuerpo es una fuerza mecánica. Por ello no se puede aclarar la naturaleza sólo por las leyes de la mecánica, sino que es menester también introducir el concepto de fin. Cada mónada es simultáneamente fundamento de sus acciones y del fin que éstas persiguen.

Tenemos, pues, que Leibniz trata de combinar la doctrina aristotélica de la finalidad interna que rige en la naturaleza y la doctrina spinoziana de la causalidad mecánica. Este intento de conjugar la teleología con el mecanicismo está patente en la doctrina leibniziana de la relación entre alma y cuerpo. Según Leibniz, el alma es la finalidad del cuerpo, finalidad interna, aquello a lo que aspira el cuerpo. Respecto a esta finalidad interna, el cuerpo es el mediador del alma. La relación entre alma y cuerpo no se reduce a su interacción ni al concurso permanente o apoyo por parte de Dios. Es la relación de la "armonía preestablecida". Dios ha instaurado una correspondencia eterna entre el mecanismo físico del cuerpo y el alma, a semejanza de dos relojes que marchan con absoluto sincronismo.

Como substancias, las mónadas son independientes entre sí. No hay interacción física entre ellas, "no tienen ventanas abiertas al exterior por las cuales algo pudiera entrar o salir de ellas". Pero, bien que independientes, las mónadas no están absolutamente aisladas: en cada mónada se refleja el mundo, todo el conjunto de mónadas, por lo cual Leibniz las llama

---

[14] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Feuerbach "Exposición, análisis y crítica de la filosofía de Leibniz". O. C.*, t. 29, pág. 67.

"espejo viviente" del Universo. Como las acciones de la mónada son acciones corporales se subordinan a la naturaleza del cuerpo y recaban una explicación mecanicista, en otros términos, una explicación mediante las "causas eficientes". Y por cuanto estas acciones son acciones de la mónada en desarrollo se subordinan a la naturaleza del alma, recaban una explicación mediante el finalismo, mediante las causas finales.

El concepto de desarrollo es en Leibniz sumamente amplio. En la naturaleza todo se halla en evolución, dice. No se produce ni surgimiento en el sentido estricto de la palabra ni destrucción. El desarrollo es sólo cambio de las formas originarias a través de cambios infinitamente pequeños. En principio, este autor niega la posibilidad de todo salto o ruptura de la continuidad. La misma opinión sustenta para la evolución biológica, en la que echa los cimientos de la intelección metafísica e idealista, según la cual, el individuo biológico no nace, en puridad, sino que se despliega de un germen preexistente. Es ésta la llamada teoría del preformismo, que Leibniz complementa con la del "transformismo", en virtud de la cual hay un proceso continuo de cambio de las cosas. Leibniz resuelve el problema de la fuerza motriz del desarrollo basándose en la analogía que tiene un origen psicológico. En la mónada acontece el cambio continuo que se deriva de su principio interno. La infinita pluralidad de los momentos que comparecen en la evolución de la mónada están ínsitos en ella no "materialmente", sino sólo "idealmente", es decir, como representación.

De esta suerte, la fuerza en que se basa el desarrollo de todas las mónadas es la fuerza de la representación. Leibniz llama *percepciones* a la fuerza de representación propia de las mónadas. Aunque afirma que todas las mónadas tienen facultad de percepción o de representación, Leibniz no identifica la representación con la conciencia y rechaza la opinión cartesiana de que al alma siempre le es inherente la conciencia, el pensamiento. Para Leibniz, la conciencia no es inherente a todas las mónadas, sino sólo al ser dotado de apercepción. Ese ser es el hombre.

Como entiende que la facultad de representación es inherente a todas las mónadas, Leibniz deduce que toda la

naturaleza está animada, idea sugerida por el descubrimiento del mundo de los microorganismos, que pudo hacerse gracias al microscopio inventado poco antes. La mónada de Leibniz se parece no sólo al átomo, sino también al microorganismo. Es "un mundo en pequeño", un "Universo comprimido".

La teoría leibniziana del desarrollo ofrece el esquema de la transición del mundo inorgánico al mundo orgánico. Las mónadas vienen a ser grados de la evolución determinados por la diferencia en la facultad de representación. Ocupan el grado inferior las mónadas dotadas de una representación oscura, que no diferencian lo representado ni de sí mismas ni de todo lo demás. Siguen las mónadas dotadas de representación confusa: diferencian lo representado de lo restante, pero no de ellas mismas. Ocupan el grado superior las mónadas dotadas de representación clara y distinta: diferencian lo representado de sí mismas y de todo lo restante.

Ocupa un lugar central en la teoría del desarrollo el concepto de "pequeñas percepciones", esto es, diferencias infinitamente pequeñas entre los grados de la conciencia en desarrollo. Según Leibniz, es continuo y a través de diferencias infinitamente pequeñas el tránsito de la conciencia oscura a la claridad inconsciente, sentado lo cual deduce que todo estado verdadero de la mónada está siempre 1) grávido de futuro y 2) preñado de todo su pasado. El futuro de cada mónada (como todo su pasado) está envuelto sólo en ella misma, y la evolución no puede consistir sino en el despliegue consecutivo de su contenido originario. Opinión ésta mecanicista. A Leibniz le es completamente ajena la idea de que el desarrollo es el surgimiento de algo cualitativamente nuevo, no preexistente.

La teoría leibniziana del conocimiento

La monadología de Leibniz se refleja en su teoría del conocimiento. Dice este autor que la "percepción" es el estado inconsciente de la mónada, en tanto que la "apercepción" es ya conciencia del propio estado interno o, dicho de otro modo, es "reflexión". El surgimiento de la reflexión significa el paso al conocimiento. Esta facultad no es propia de todas las mónadas, sino únicamente de las superiores, las almas.

En la Gnoseología trata Leibniz de superar los fallos del empirismo, así como la forma cartesiana del racionalismo. Esta crítica de ambos tipos de teoría del conocimiento la despliega desde las posiciones del idealismo y del apriorismo. Leibniz acepta la proposición de la teoría empírica del conocimiento, según la cual para éste son imprescindibles los sentidos, y está de acuerdo con los filósofos que sostienen que nada hay en el intelecto que no estuviera antes en las sensaciones. Mas la experiencia y, por consiguiente, las sensaciones no pueden aclarar lo principal en el conocimiento: la necesidad y universalidad de ciertas verdades. Ni la generalización de los datos de la experiencia, ni la inducción pueden ser la fuente de esas verdades. La universalidad y la necesidad son patrimonio del intelecto y no de los sentidos. Por ello, de acuerdo con la célebre fórmula del empirismo, afirma que nada hay en el intelecto que no estuviera antes en las sensaciones, pero agrega que ello rige para todo "salvo para el intelecto mismo".

Leibniz admite la existencia en el entendimiento de ciertas ideas ingénitas, pero rechaza la forma exageradamente racionalista de esta proposición, que para él es la teoría cartesiana de las ideas innatas. Ignorando la correspondencia de Descartes y las explicaciones que contiene sobre esta cuestión, le atribuye erróneamente la opinión de que las ideas innatas han sido insertas en nuestro intelecto en forma cabal y desde toda la eternidad. Contrariamente a esto, Leibniz considera que las ideas innatas no son nociones acabadas, sino embriones, predisposiciones del intelecto, posibilidades que aún hay que realizar. Por ello, según Leibniz, la mente humana no se parece a una tabla rasa, sino más bien a un bloque de mármol cuyas vetas perfilan una figura que el escultor podrá alumbrar.

A tenor de esta doctrina de las fuentes del saber, elabora Leibniz la concerniente a los dos tipos de verdades: las verdades de hecho y verdades metafísicas (eternas). Las verdades eternas se extraen por medio de la razón, no necesitan la prueba de la experiencia, para reconocerlas como tales basta ver que su opuesto es imposible. Las verdades de hecho son las conseguidas sólo por medio de la experiencia, las deducciones lógicas son insuficientes para su demostración y se

basan en la realidad de nuestras representaciones del objeto investigado, realidad que no descarta que su opuesto sea posible. En este terreno nos vemos limitados por comprender sólo la conexión causal en la que unos hechos de nuestra experiencia se encuentran en correlación con otros. La ley suprema para las verdades de este género es, según Leibniz, la ley de la razón suficiente, según la cual nada es (o acontece) sin que haya una razón para que sea (o acontezca) o sin que haya una razón que explique que sea (o acontezca).

Además de las cuestiones del conocimiento, Leibniz trabajó asiduamente en los temas de la lógica, en la que perfeccionó y desarrolló diversos aspectos de la lógica aristotélica y fue el verdadero fundador de la lógica matemática. Sin embargo, las obras leibnizianas sobre lógica matemática no fueron publicadas hasta finales del siglo XIX y principios del XX y no influyeron directamente sobre el progreso de esta ciencia.

Leibniz no expone sus ideas en escritos de corte académico, desapasionado, sino en obras polémicas y combativas. Durante más de veinte años disputó con Newton la primacía del descubrimiento del cálculo diferencial e integral. También expuso en tono polémico sus opiniones acerca de la teoría del saber. En 1690 apareció y alcanzó rápida resonancia el *Ensayo sobre el entendimiento humano,* de Locke que, pese a las concesiones al racionalismo, fue un fuerte medio de propagación del materialismo y el empirismo materialista. Leibniz resolvió oponer a Locke su propia doctrina y defender el idealismo y el apriorismo en la teoría del conocimiento, para lo que escribió *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano,* en el que expone las ideas lockianas y critica consecutivamente las fundamentales de ellas. Acepta de Locke el origen experimental del conocimiento, menos de las verdades generales y necesarias que tendrían fuente apriorística en el entendimiento mismo.

La teoría *del optimismo,* que Leibniz expone en la ética, tuvo mucha audiencia. En su *Teodicea* afirma que, aún cuando contiene la imperfección y el mal moral este mundo es, dentro de todos los mundos posibles, el mejor que Dios ha podido crear. Los rasgos de imperfección y los fenómenos del mal es una parte necesaria en el conjunto armónico del mundo.

No obstante el mecanicismo de su doctrina de la naturaleza física, la filosofía leibniziana ofrece claros atisbos de representaciones dialécticas de la naturaleza y del conocimiento, cosa a la que contribuyó un estudio profundo de la dialéctica de Platón, Plotino y Aristóteles. Le llevaron a la dialéctica la intelección dinámica, característica en él, de los procesos de la naturaleza y, en la teoría del conocimiento, la tendencia a armonizar el empirismo y el racionalismo. La vena dialéctica de Leibniz no se vigorizó y, antes bien, se desvaneció en la escuela alemana de leibnizianos de Christian Wolff y sus innúmeros discípulos.

4. La Ilustración francesa del siglo XVIII

La historia de la Francia de la segunda mitad del siglo XVIII es el ejemplo clásico de cómo, bajo la envoltura política de la sociedad feudal, se desarrolla y madura el sistema social del modo capitalista de producción. Ya el fortalecimiento del absolutismo francés en los siglos XVII y XVIII había contribuido al progreso de las fuerzas productivas de la sociedad. Pero, al propio tiempo, comunicó una considerable fuerza de inercia al sistema político del "antiguo régimen", inercia que endureció el antagonismo entre el modo de producción capitalista, que se abría paso triunfalmente, y las relaciones sociales burguesas, de un lado, y, de otro, el caduco sistema político feudal, gran estorbo para la expansión del nuevo régimen social.

Este antagonismo repercutió también en el estado ideológico de la sociedad francesa. El crecimiento del modo de producción nuevo, burgués, y del comercio estimulaba los avances de las matemáticas, de las ciencias naturales y, a su vez, dependía de los éxitos de éstas. Con las nuevas ideas en las matemáticas, la física, la mecánica, la fisiología, la medicina penetraban en la conciencia las ideas del materialismo filosófico. A este fenómeno nuevo se oponían las fuerzas de la reacción ideológica, en primer término los batallones intelectuales del catolicismo y los científicos y escritores que

transmitían la influencia del mismo a la sociedad. Y aun cuando esta influencia era todavía fortísima, las ideas emancipadas progresaban irreversiblemente. Cuarenta años antes de la revolución burguesa de 1789 surgió ya en Francia un vasto y pujante movimiento, nominado Ilustración, cuyo fin era criticar la ideología feudal, las supersticiones religiosas y combatir por la tolerancia en materia de creencias, por la libertad del pensamiento científico y filosófico, por la razón y contra la fe, por la ciencia y contra la mística, por la libertad de investigación y contra su estrangulación en nombre de las autoridades, por la crítica y contra la apología.

Como la inglesa, la Ilustración francesa surgió gracias a los avances de la nueva ciencia y fue, a su vez, un poderoso medio defensor y propagador de la ciencia. Algunos de sus hombres eran eminentes científicos (D'Alembert, por ejemplo), a quienes las luchas por la Ilustración hicieron publicistas. Y los principios por los que abogaban les hicieron filósofos.

La filosofía de los ilustrados franceses no es homogénea. Dentro de la Ilustración había materialistas e idealistas, ateos y deístas. Tampoco fueron únicas las fuentes teóricas en las que bebieron los hombres del siglo de las luces francés. Una importante veta fue la Ilustración inglesa, condicionado ello por el hecho de que tanto el movimiento francés como el inglés eran en conjunto explicitación del pensamiento social burgués. Los ilustrados franceses encontraban en Inglaterra conceptos y teorías que expresaban sus propias ideas, pero que se habían formado antes y por ello podían servirles hasta cierto punto de modelo.

El contacto de la intelectualidad francesa con la nueva Inglaterra y sus ideas comienza con Voltaire y Montesquieu. Voltaire introdujo en Francia la física y la mecánica de Newton y dio a conocer el ordenamiento constitucional y las instituciones inglesas. También Montesquieu dio razón a los franceses de los principios jurídicos ingleses. En la conciencia filosófica de los franceses penetró ampliamente la doctrina de Locke, que conocieron en parte por la lectura del propio autor y en parte a través del pensador galo Condillac. Ahora bien, no fueron las ideas de la Ilustración inglesa,en particular del materialismo inglés, el único manantial teórico de la Ilustración

francesa. Esta última contaba con la tradición nacional del pensamiento filosófico avanzado. En el siglo XVII, las doctrinas de la Ilustración francesa habían sido preparadas por Gassendi y Descartes y en la segunda mitad de aquel mismo siglo y comienzos del siguiente, por la de Pierre Bayle.

Pierre Gassendi o Gassend (1592-1655) fue un propagador de la doctrina materialista de Epicuro. El atomismo materialista, la crítica a la religión y los prejuicios y supersticiones conexos a ella, la crítica a un Aristóteles dogmatizado por la escolástica, la combinación del materialismo con una ética rigurosa son rasgos de la doctrina gassendiana que actuaron como enérgicos fermentos de la filosofía de la futura Ilustración.

Descartes preparó el movimiento ideológico de la Ilustración como materialista en física y como filósofo que desarrolló las bases del racionalismo en la teoría del conocimiento y en la doctrina del método. No menos alcance tuvieron para la Ilustración las tendencias materialistas de la fisiología y la biología cartesianas, la teoría mecanicista de la circulación de la sangre y el descubrimiento del reflejo incondicionado, en los que se apoyaría La Mettrie, la primera figura eminente de la Ilustración francesa.

Considerable fue también el papel de *Pierre Bayle* (1647-1706), cuyo escepticismo en filosofía más que expresar incredulidad en la razón era un medio de crítica del dogmatismo, ante todo del religioso. Bayle, al que con justicia se llama iniciador de la Ilustración francesa, fue un erudito excepcional y procuró propagar los conocimientos en el seno de la sociedad francesa, con cuyo fin editó la revista científica *Nouvelles de la république des lettres* y el *Diccionario histórico y crítico* en dos tomos (1695-1697), del que es autor único y que constituye un compendio perfectamente informado de las ciencias fundamentales de su época.

En el tema esencial para Bayle de la religión y el conocimiento da muestras este autor de rara clarividencia y rigurosa consecuencia al poner de manifiesto la contradicción insalvable entre los postulados de la ciencia y las tesis de la fe basadas en la "revelación". No ya es imposible conocer por la razón la doctrina de la fe, sino que ni siquiera puede

coordinarse con la razón. No menos alcance en la preparación de las ideas de la Ilustración francesa tuvo en aquel tiempo la idea de Bayle respecto a la ética frente a la religión. Para Bayle, la ética no se basa en absoluto en la religión ni depende de ésta. Es perfectamente posible una sociedad atea y al propio tiempo altamente moral.

Las ideas de Montesquieu

Una de las grandes figuras del primer período de la Ilustración francesa es *Charles de Secondat, barón de Montesquieu* (1689-1755), cuyas primeras obras, *Cartas persas* (1721) y *Causas de la grandeza y decadencia de los romanos* (1734), fueron ya leídas con avidez por sus contemporáneos. Su tratado *El espíritu de las leyes* (1748) le puso a la altura de las mentes políticas e históricas del mundo. En las *Causas de la...* idealiza el estoicismo romano. La noción del valor estoico se combina en Montesquieu con los ideales del republicanismo romano opuesto al despotismo de los emperadores. Tras la alabanza del valor austero y conservador de las gens agrícolas republicanas se trasluce una clara condenación del absolutismo francés, de la minoración y degradación de las costumbres de la sociedad francesa. En *El espíritu de las leyes* expone la doctrina general de que las normas jurídicas del Estado y la convivencia dependen de las leyes determinadas por el tipo de régimen institucional: republicano, monárquico o despótico.

El racionalismo y el naturalismo informan los conceptos cardinales de *El espíritu de las leyes*, como el que juzga que las leyes son las necesarias relaciones resultantes de la naturaleza de las cosas. No obstante, en la elaboración detallada de su doctrina de las leyes de la convivencia, Montesquieu no se impone plenamente las ataduras de las abstracciones naturalistas. Su tarea es jurídica y se resuelve sobre la extensa base de la comparación entre el sistema político y la legislación de Inglaterra y Francia y los de la Roma republicana e imperial. Montesquieu es el primer tratadista en aplicar el método comparativo al estudio del Derecho y de la filosofía del Derecho.

El método comparativo suministró a Montesquieu material

para argumentar su opinión acerca de los sistemas institucionales y las circunstancias de su prosperidad y decadencia. El modo de exponer los hechos es deductivo. De tal o cual principio interpretado de forma determinada por él —la república aristocrática, la república democrática, la monarquía, el despotismo—, Montesquieu deduce las leyes y normas de la estructura estatal más adecuadas para ese régimen, las clases y los límites de los poderes públicos, etc. Pero en esta investigación jurídica irrumpe una caudalosa corriente de opiniones naturalistas sobre las causas de los fenómenos sociales. La propia posibilidad de que existan diversos principios de constitución pública no es aclarada por Montesquieu como resultante de las circunstancias histórico-sociales en que surgen los Estados, sino deducida de la correlación entre el modo de administración y las propiedades físicas del país, su extensión, su clima y, sólo después, del modo de vida del pueblo, de sus ocupaciones principales (comercio o agricultura), del grado de su bienestar (riqueza o pobreza), de su mentalidad religiosa, sus costumbres, etc.

En todos los géneros de gobierno investiga Montesquieu las circunstancias en que cumplen su cometido —preservar la libertad del individuo— y las circunstancias en que degeneran en despotismo. La garantía fundamental de la libertad son las instituciones que contienen y limitan la arbitrariedad. En la democracia, la fuerza motriz y la condición de la prosperidad es el valor, o sea, el amor a la república, la fidelidad de cada individuo a la causa común.

La transformación revolucionaria de la sociedad es idea ajena a Montesquieu. Las reformas que propone no recaban una ruptura radical de las bases existentes. Además de entender que pueden coexistir los diversos tipos de régimen público, llega a exagerar su inmutabilidad. Pese a todo, en el marco de esta concepción conservadora, emite opiniones e ideas que le hacen descollar sobre el nivel del pensamiento político-moral de su época. Contrariamente a Hobbes, considera que la primera ley del Derecho natural no es la "guerra de todos contra todos", sino la paz. El principio básico del Derecho internacional para una sociedad que sale del estado primitivo, "natural" es la ley según la cual, en estado de paz, los

pueblos deben hacerse el máximo de bien y, en estado de guerra, el menor mal posible.

En las *Cartas persas* satiriza las formas despóticas del absolutismo en Francia. En *El espíritu de las leyes* califica al despotismo de sistema que contradice la propia naturaleza del hombre. A la carencia de derechos y de posibilidad de defensa en que se halla el ciudadano bajo el poder despótico opone las garantías de una legalidad rigurosa y de la seguridad personal. En la doctrina de las penalidades establece una neta diferencia entre la acción y el modo de pensar e insiste en que debe ser penado el acto, pero no las ideas que diverjan de las creencias o disposiciones existentes. Castigar por el modo de pensar es aniquilar toda garantía de libertad. A la crueldad y el fanatismo opone la tolerancia religiosa. Montesquieu alza su voz contra la abominable práctica de las torturas y es uno de los primeros en Europa en defender a los negros, que eran vendidos masivamente en América, y en pedir la abolición de la esclavitud.

Montesquieu idealizó sin duda la monarquía constitucional. Esta idealización y su teoría de la división de poderes en legislativo, ejecutivo y judicial llevan la impronta de un condicionamiento y una limitación históricos. Sin embargo, fue esta teoría la que hizo de Montesquieu uno de los grandes autores de su época.

Voltaire

Una influencia especialmente notable sobre la vida ideológica de Francia en la época reseñada ejerce *Francais Marie Arouet Voltaire* (1694-1778). Hombre de excepcionales dotes intelectuales pasa a la historia de la cultura como uno de los grandes escritores de Francia, como psicólogo, filósofo de la cultura y filósofo de la historia. Vigoroso polemista, satírico y publicista eleva el título de periodista, escritor y científico a cotas ignoradas en la sociedad fuedal. A lo largo de su dilatada vida combate a la Iglesia y el clericalismo, la intolerancia religiosa y de cualquier otra índole. Rebosante de odio al despotismo y a los reyes, a los príncipes de la Iglesia es perseguido ya en su juventud y pasa tres años en Inglaterra (1726-1729). De regreso en Francia escribe *Cartas sobre los*

ingleses y en 1738 *Elementos de la filosofía de Newton*. Tras breve permanencia en Berlín, en la Corte del rey prusiano Federico II, se instala en una finca, a orillas del lago de Ginebra, donde en el silencio y el aislamiento, pero en comunicación epistolar constante con el mundo cultural de Francia, permanecerá hasta el final de su vida. Allí escribió diversas obras filosóficas, entre ellas *Cándido* (1759), el *Diccionario filosófico* (1764) y otras. Poco antes de fallecer hizo un viaje a París, donde se le tributó un recibimiento triunfal. La impresión que produjo en él este grandioso acto público fue tan enorme que le conmocionó y, poco después, fallecía.

Voltaire no es un filósofo que construyera nuevos sistemas básicos, pero contribuyó eminentemente a la ilustración filosófica de la sociedad. En su quehacer filosófico, lo más importante son sus luchas contra la Iglesia, la intolerancia religiosa y el fanatismo. A la fe basada en la revelación contrapone la religión deísta de la razón. Voltaire rechaza la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios, pero reconoce el significado del argumento que, del finalismo del mundo y del raciocinio del hombre, concluye que existe un creador racional o una causa de ese finalismo. Según Voltaire, la existencia de Dios dimana también de la necesidad de que exista un principio supremo para la voluntad y la actividad humanas. Ahora bién, rechaza todas las doctrinas de las llamadas religiones positivas referentes a las propiedades de Dios y las juzga indemostrables y baldías. De otro lado rechaza el ateísmo por ser doctrina peligrosa para un orden público basado en la propiedad privada. Voltaire no estaba de acuerdo con Bayle y negaba la posibilidad de un Estado constituido por virtuosos ateos.

Este problema de la existencia de Dios estaba relacionado con otro, en boga por entonces, concerniente a la justificación del mal reinante en el mundo y a la responsabilidad que a Dios incumbía a este respecto. En el famoso *Cándido*, Voltaire satiriza el optimismo de la religión oficial y de la filosofía a su servicio. No hay sofisma de filósofo o teólogo que valga para justificar el imperio del mal en este mundo y los padecimientos de la gente. ¿Quién podría justificar el terremoto de Lisboa de 1755 que en cinco minutos segó decenas de millares de vidas?

Más valía reconocer que nuestro intelecto era incapaz de resolver el problema del mal que ahilar sofismas y justificaciones de Dios, como habían hecho Leibniz y otros muchos.

La influencia del materialismo lockiano penetra la doctrina psicológica de Voltaire. A juicio de éste no tenemos ni el menor conocimiento de la naturaleza de la substancia espiritual, nunca percibimos el espíritu como substancia, sino los fenómenos, las propiedades y las facultades psíquicas. Racionalmente no se puede referir a tiempo alguno el surgimiento del alma: ni a la eternidad, ni al momento de la concepción, ni a la fase embrionaria, ni al nacimiento.Suponer la existencia en nosotros de un alma es instalar dentro de nosotros un diosecillo capaz de infringir el orden en el mundo establecido. Es más inteligente y modesto reconocer que el hombre es un ser racional o un bruto con mejor intelecto, pero con instinto más débil.

En este mismo plano del empirismo materialista lockiano trata Voltaire el problema del libre albedrío. El hombre es libre, puesto que tiene conciencia de su propia libertad. Pero no cabe hablar del libre arbitrio, ya que la voluntad, como el pensamiento, no es una esencia real, sino pura abstracción. Es real únicamente el hombre pensante y volitivo; su libertad está sólo allá donde él es capaz de hacer lo que quiere.

En la filosofía de la naturaleza es Voltaire fiel seguidor de Newton, a partir de cuya física desarrolla la idea de la ley universal de la naturaleza y defiende la preferencia del principio de la condicionalidad causal de los fenómenos naturales frente al principio del finalismo.

En la teoría del conocer intenta combinar el empirismo sensualista con ciertos elementos del racionalismo. Básica para él es la tesis según la cual todos los conocimientos tienen por origen las sensaciones. Al propio tiempo afirma que existe también el saber absoluto —el lógico-matemático y concerniente a la moral—, que es para Dios tan importante como para el hombre: existe sólo una Verdad.

En la esfera de la moral combate la doctrina de los principios éticos innatos, así como la doctrina de su carácter convencional.

En la filosofía de la cultura y en la filosofía de la historia es notable el papel de Voltaire. En este terreno critica con

aspereza las concepciones de Pascal y, sobre todo, de Rousseau que enfrentaba la cultura y la naturaleza primitiva. Para Voltaire, el retorno a la naturaleza primitiva es algo antinatural y el hombre civilizado vive más en consonancia con la naturaleza que el salvaje viviera.

Condillac

Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780) es una de las mentes más fundamentadoras y sistematizadoras de la Ilustración francesa. En su filosofía cabe distinguir tres períodos. En el primero se mantiene en el terreno de la doctrina lockiana y se limita a complementarla. En el segundo elabora su propia doctrina sensualista. En el tercero investiga las relaciones entre las formas del pensamiento, el lenguaje y los cálculos.

En las obras del primer período (*Tratado de los sistemas*, 1749, es la principal de ellas) se limita a repetir las objeciones de Locke a la teoría innatista y la división lockiana del origen del conocimiento en sensaciones y reflexión, muestra el papel de la percepción, la atención y la rememoración, establece diferencia entre memoria, imaginación y reconocimiento y aclara cómo una vez puestos en marcha por la atención dan lugar al conocimiento. Ya en los escritos de este período investiga el papel, que juzga importante, que *los signos* desempeñan en la memoria y en el pensamiento. Por el alcance que tienen para el conocer distingue los signos relacionados contingentemente con el objeto, los signos naturales y los signos artificiales o conveneionales (lengua y escritura) y sostiene que el secreto del conocimiento radica sólo en un empleo correcto de los signos. Los conceptos abstractos no son más que reducciones del multiforme contenido de nuestra experiencia; si nuestra mente fuera capaz de alojar todo ese contenido estarían de sobra los conceptos. Para evitar extravíos hay que descomponer los conceptos complejos en sus elementos simples; así pues, la condición y el método de todo conocimiento es el análisis. La aritmética es para Condillac el modelo de examen analítico. Pero según este autor, el conocimiento analítico no llega a comprender las esencias. Sin

negar la existencia de la materia y el espíritu, Condillac sustenta la opinión de que, en cuanto tales, son inaccesibles al conocimiento y que el intento de rebasar los límites de nuestro desconocimiento conduce al oscuro reino del extravío y la metafísica.

La obra capital del segundo perído es *Tratado de las sensaciones* (1754), en la que más que repetir a Locke lo enmienda y desarrolla. Reconoce como laguna en la doctrina lockiana el que, tras distinguir la sensación y la reflexión como dos fuentes del conocimiento experimental, Locke no investiga la reflexión en todo su proceso. De ahí que ésta le resulte paralela a la sensación y fuente de conocimiento equivalente a la misma. Frente a esto, Condillac sienta que la reflexión no es una fuente de conocimiento independiente, sino que procede de la sensación y es una modalidad secundaria del conocer. Por ello ninguna actividad de la reflexión es innata del intelecto, sino que se adquiere en la experiencia: las aprehensiones, los actos de la atención, los juicios, los actos de la voluntad son reducibles a sensaciones[15]. Al tiempo que reduce todas las funciones del espíritu —entre ellas los sentidos, las apetencias, los actos de la voluntad— a las sensaciones en que se basan, Condillac intelectualiza la sensación misma y toda la experiencia psíquica. Al sensualismo de la concepción básica añade, por tanto, el ingrediente del racionalismo, ingrediente que se acentúa en el tercer período de la meditación filosófica condillaciana, en el que estudia la lógica, el lenguaje y el cálculo. Los escritos principales de este período son la *Lógica* (1780) y la *Lengua de los cálculos* (editada póstumamente, en 1798). En ellas estudia el análisis, que ha sido hasta este momento el método de investigación de Condillac. En la segunda obra de las mencionadas afirma que todo el lenguaje es análisis y, viceversa, que todo análisis es lenguaje. En la *Lógica* desarrolla la concepción nominalista. La lengua —di-

---

[15] La tesis de la primacía de las sensaciones es explicada por Condillac con un célebre ejemplo. Si a una estatua de mármol se la dota consecutivamente de los sentidos —el olfato, el oído, el gusto, la vista, el tacto—, con ellos irán brotando las funciones intelectuales y la aptitud de aprehender las impresiones más distintas.

cé— es pensamiento. En la naturaleza de las cosas no existen las nociones generales, que sólo viven en nuestro entendimiento y sólo como nombres. A su vez, los nombres (como las palabras, por lo demás) no son más que signos. Estos signos sirven para separar de un modo preciso los elementos integrantes de la compleja composición de la percepción. El lenguaje es medio de comunicación, pero ante todo medio de comprensión. Nos enseña cómo mediante la analogía —que no es sino análisis aplicado— pasamos de lo conocido a lo desconocido.

En la *Lengua de los cálculos* prosigue la investigación y sostiene que *el número* es la forma del análisis puro en el que hasta ahora veía el medio de expresión del lenguaje y el pensamiento. Ya Hobbes afirmaba que el cálculo era pensamiento y el pensamiento, cálculo. Condillac conduce esta idea a conclusiones extremas. Le parece que la simple proposición 2=1+1 envuelve todo el secreto del pensar, que esencialmente es una serie continua de ecuaciones, y distingue en él dos partes: 1) en la primera se determina mediante análisis las condiciones del planteamiento de la cuestión; 2) en la segunda se da a la ecuación una formulación correcta mediante la cual se preindica la propia solución. En el lenguaje de los cálculos, Condillac descubre cuatro "dialectos": 1) el lenguaje de los dedos, el primero que nos prepara para el cálculo; 2) el lenguaje de los nombres; 3) el lenguaje de los números en el sentido propio de la palabra, y 4) el lenguaje de las letras. De esta suerte, Condillac reemplaza el sistema por una teoría genética del conocimiento y luego reemplaza esta teoría por una doctrina del método. Tras la envoltura del sensualismo temprano aparece el nominalismo. Resulta que la percepción no es más que un símbolo, que en el proceso del conocer podría ser sustituido por otro símbolo. No es más que un "signo de cálculo", cuyo único alcance consiste en hacer posible la circulación de los valores espirituales en la sociedad.

La filosofía de Condillac testimonia que en la teoría del conocimiento de la Ilustración francesa existe una contradicción entre el sensualismo de partida y la tendencia del formalismo lógico-matemático. Conflicto que en Condillac aparece con claridad si confrontamos el *Tratado de las sensaciones* con sus obras posteriores *Lógica* y *Lengua de los*

cálculos, y que es característico también en D'Alembert y, por lo demás, en todos los enciclopedistas franceses.

Rousseau

En la Ilustración ocupa un lugar excepcionalmente singular *Juan Jacobo Rousseau* (1712-1778), uno de los hombres más influyentes de la Ilustración francesa. Nace en Ginebra y es ciudadano de este antiguo centro de la teología calvinista y del ser moral del calvinismo. Su juventud transcurre entre estrecheces materiales y peregrinaciones. Escritor de fuste, aparece en la república de las letras con su breve *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750), que obtiene el primer premio del concurso abierto por la Academia de Dijon sobre el tema de si han contribuido las ciencias y las artes a mejorar las costumbres. Con rara fuerza de convicción y rara elocuencia, Rousseau sostiene que no han depurado las costumbres, sino que las han corrompido. El premio le proporciona celebridad. Entre las obras relacionadas con la filosofía que escribe más adelante mencionamos su *Discurso sobre los orígenes y fundamento de la desigualdad entre los hombres* (1755), el *Contrato social* (1762), *Emilio, o sobre la educación* (1762) y otras de menos alcance. El tema fundamental de la meditación filosófica rousseauniana es el del destino del individuo en la sociedad, con su cultura artificiosa y sus contradicciones.

La fuerza y la significación histórica de Rousseau no consiste en las ideas que podemos encontrar en él respecto a las cuestiones de la filosofía teórica. Su significación reside en las ideas que expone como sociólogo, pensador político, moralista, psicólogo y pedagogo. Este autor se diferencia de la mayoría de sus contemporáneos por la clarividencia, la profundidad y la audacia en la crítica del régimen social de Francia. La filosofía francesa del siglo XVIII, incluida la social, no va más allá de la crítica del feudalismo y el absolutismo desde el ángulo de los intereses de la burguesía, intereses que idealiza, por lo que ve en las demandas y conceptos de la clase burguesa las demandas y conceptos naturales de la razón humana en cuanto tal. No se había advertido aún la oposición de intereses que se agudizaba

dentro del "tercer estado". Los ilustrados franceses del siglo XVIII combatían en su mayoría el sistema preponderante de ideas de la Iglesia feudal, el sistema político y la ideología del absolutismo, pero miraban despectivamente a las masas democráticas, sus inquietudes espirituales, sus gustos y necesidades. Voltaire despreciaba a la "chusma" y temía más que nada el despertar en ella de la conciencia política. Los ilustrados exponían sus ideas en salones y círculos próximos a la Corte y relacionados por multitud de canales con la nobleza y los servidores de palacio.

Rousseau es un caso aparte. Los enciclopedistas nunca le consideraron uno de los suyos ni aun en el período de mayor amistad y colaboración con él, le tenían por excesivamente rebelde, plebeyo radical y hombre sin tacto. Y así era, en efecto. Como han señalado los historiadores burgueses combatía no sólo el poder existente, sino también su oposición; no sólo a la Sorbona (facultad de teología), sino también a Ferney (residencia de Voltaire). Ningún contemporáneo de Rousseau percibió con tanta fuerza como él las contradicciones del sistema social francés, de las que tenía conciencia desde el punto de vista de las masas pequeñoburguesas oprimidas de labriegos y artesanos, esto es, desde un punto de vista bastante más democrático que el de la mayoría de los ilustrados. Precisamente esta base ideológica del ginebrino fue la razón del carácter en extremo contradictorio de su filosofía social. Su crítica es a la vez demócrata radical y reaccionaria; incita a progresar, a derrocar un sistema que oprime al hombre y empuja hacia atrás e infunde ideas que han de ser caracterizadas de utopía social reaccionaria. El antagonismo social básico adquiere en la conciencia de Rousseau la forma abstracta de contradicción entre la cultura y la naturaleza, entre la vida armónica, natural del sentir y la artificiosidad, la unilateralidad del pensar razonador.

El racionalismo de los siglos XVII y XVIII no admite en el sentir una específica actividad espiritual junto a la del intelecto y la voluntad. Rousseau, por el contrario, ve en él no sólo una forma de actividad espiritual independiente y peculiar, sino la forma primaria fundamental. Antes que la razón aparecen en el hombre los sentimientos de agrado o desagrado. El sentir no

sólo prima por el origen sobre la razón, sino que es más importante que ésta. La doctrina rousseauniana respecto al primado del sentir es dual. De un lado revela con acierto el carácter unilateral, menguado y abstractamente razonador de la representación racionalista del hombre y su actividad espiritual. De otro envuelve una tendencia profundamente errónea y que con posterioridad aprovecharía la filosofía reaccionaria. Consiste esta tendencia en oponer el sentir, como esfera superior y más valiosa de la vida espiritual, a la razón, como esfera supuestamente inferior. De Rousseau parte la tendencia a destacar al primer plano de la conducta y de la vida espiritual movimientos y acciones instintivos, inconscientes y, al propio tiempo, sumamente finalistas. Incluso la conciencia y el genio se tornan en Rousseau instintos superiores en un todo opuestos a la razón. El ginebrino aproxima el sentido al instinto y de ello deduce que el desarrollo de las formas del intelecto —la fantasía y el pensamiento— ha destruido en el hombre la armonía originaria, ha alterado el correcto equilibrio entre necesidades y aptitudes, ha debilitado la potencia natural del hombre.

Ahora bien, en el propio Rousseau estas ideas están aún muy lejanas del posterior alogismo burgués reaccionario. En ellas no es más que una tendencia atenuada por infinidad de salvedades y contradicciones. Roussaeu critica la unilateralidad del racionalismo, pero él mismo está muy anclado a ese racionalismo. Subraya la importancia del sentir, pero reconoce que en su desarrollo corresponde un gran papel *al conocimiento.*

Ya en el discurso premiado por la Academia de Dijon sostiene que el progreso alcanzado por las ciencias y las artes desde el Renacimiento lejos de ennoblecer las costumbres las ha degradado. No obstante las obvias exageraciones, la unilateralidad y la extremada índole abstracta de la argumentación, Rousseau logra expresar con vigor y audacia la ardorosa protesta del plebeyo que ve que los frutos de la civilización no solo son inasequibles para él en virtud de su estado social, sino que, dentro de las condiciones existentes de la vida social, distan mucho de ser indudables, tienen su lado negativo. Así, la división del trabajo es uno de los supuestos del

progreso, pero también la causa de la destrucción de la integridad natural y la armonía de la vida humana. La especialización engendra la expansión de los oficios y las artes, la necesidad del trueque. Mas esa misma especialización acentúa la dependencia del hombre respecto del trabajo de otros gremios, le vuelve partícula de un gran todo, da pie a una extrema unilateralidad. Aparecen la alienación, la inconexión entre las gentes de los diversos gremios y, por si fuera poco, el antagonismo entre la actividad personal y la social. Según Rousseau, una de las causas principales de los padecimientos humanos es la contradicción entre nuestro estado y nuestra apetencia, entre nuestro deber y nuestros deseos, entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre el hombre y el ciudadano. "Rehaced la unidad del hombre —propone Rousseau— y lo haréis cuan feliz puede ser." Con estas ideas, el pensador ginebrino se adelanta al problema de la alienación.

La contraposición rousseauniana de la naturaleza a la cultura fue entendida por parte de los contemporáneos como ingenua incitación a retornar al estado "natural" precultural. Voltaire decía que Rousseau invitaba al linaje humano a deambular por el bosque primitivo a cuatro patas. En realidad, Rousseau comprendía perfectamente la irreversibilidad del camino ya recorrido por el desarrollo y explicaba que el renunciar a la civilización haría salvaje al hombre, pero no más feliz. La armonía, la integridad del hombre debían ser adquiridas en la sociedad y no en el "estado natural". Era la desigualdad social condicionada por la desigualdad económica, por la desigualdad en la posesión de las tierras y las herramientas, el origen de las contradicciones de la civilización. El verdadero fundador de la sociedad civil moderna había sido, según Rousseau, el primero que acotó un terreno y dijo: "Esto es mío" y encontró gentes tan cándidas que lo creyeron.

El pensador ginebrino pone al descubierto con gran clarividencia y fustiga con santa ira las calamitosas consecuencias de la desigualdad social, de las formas existentes de división del trabajo. Bastante más débil es a la hora de proponer remedios a las contradicciones de la cultura. Por un lado, busca la salvación atenuando el ritmo de desarrollo histórico, frenándolo. Por otro, lo que obstruye el progreso del

hombre hacia la armonía debe ser eliminado no sólo por el desarrollo gradual, sino también mediante la lucha. Pero la "lucha" de que habla Rousseau no es la lucha revolucionaria social, sino la lucha ética del individuo contra sus propios defectos y flaquezas, la victoria sobre las pasiones y el dominio de los sentidos.

Rousseau ve la salida de las contradicciones de la civilización en el cambio del sistema y de los métodos de educación. En pos de Locke pergeña en su famoso *Emilio* el plan de desarrollo del individuo libre de la violencia sobre la naturaleza y sobre las facultades naturales del hombre. En este sistema de educación, Rousseau promueve a primer plano *el sentimiento*. Al racionalismo, al razonar seco y áspero contrapone la fuerza benéfica del sentimiento sincero, natural. También en el problema de la religión apela al sentimiento. En la *Profesión de fe del vicario saboyano* señala como criterio y base de la fe religiosa no las deducciones de la razón, sino el corazón y el sentimiento, ataca tanto los dogmas de la religión oficial como el código racionalista del deísmo. Con mayor virulencia aún habla del ateísmo. Al poco de aceptar la colaboración con la Enciclopedia rompe con ella alegando como uno de los motivos la propaganda del ateísmo por parte de los enciclopedistas.

En el *Contrato social* sustenta la tesis de que la desigualdad social existente —desigualdad en bienes de fortuna y desigualdad en deberes— puede y debe ser corregida por medio de la libertad y de la igualdad absoluta de derechos jurídicos. Esta idea, en la que se manifiesta el carácter burgués de la sociología rousseauniana, sería más adelante muy estimada por los hombres de la revolución francesa y, ante todo, por los jacobinos.

El democratismo y el republicanismo burgueses informan toda la parte programática del *Contrato social*. La base de la vida política es, según Rousseau, la voluntad soberana del pueblo y la indivisibilidad de esa soberanía. Por ello rechaza la división del poder en legislativo y ejecutivo y recomienda un sistema de plebiscito público permanente sobre todos los problemas importantes de la vida política.

La influencia de las ideas de Rousseau fue inmensa. Le pertenece un importante papel en la preparación de la

ideología de la revolución francesa, aunque estaba muy lejos de comprender la inevitabilidad de la lucha revolucionaria. En la teoría del proceso histórico vislumbró con clarividencia hasta entonces desconocida la significación de las contradicciones como fuerza propulsora de la sociedad. Precisamente por ello Engels nomina a Rousseau (como a Diderot) representante de la dialéctica en la filosofía de la Ilustración francesa.

5. La Ilustración alemana

En el siglo XVIII, Alemania avanza por las vías capitalistas, pero al lado de Inglaterra y Francia su desarrollo es lento, retrasado y tiene que vencer graves dificultades.

La Ilustración se presenta también en Alemania. Al principio, los ilustrados alemanes son poco autónomos. En la filosofía, en la crítica de la *Biblia*, en la ciencia se nutren de ideas elaboradas en Inglaterra, Holanda y Francia. Pero al absorberlas, la Ilustración alemana las acoplaba a las circunstancias de la vida social de Alemania, por lo que hay importantes rasgos que diferencian a los ilustrados alemanes de sus precursores ingleses y franceses.

La Ilustración alemana también combate por la razón y por una filosofía apoyada en la razón; intenta también resolver el conflicto entre fe y razón en favor de esta última y defiende el derecho a la crítica científica de cuestiones juzgadas hasta entonces de la exclusiva competencia de la religión. Pero carece de la combatividad de que hizo gala la Ilustración francesa. La alemana, más que arrancar a la religión derechos en favor de la razón busca la avenencia entre el saber y la fe, entre la ciencia y la religión.

La escuela más influyente de la filosofía alemana del siglo XVIII es la de *Christian Wolff* (1679—1754), seguidor y divulgador de la filosofía idealista de Leibniz. Wolff y sus alumnos que, con el paso del tiempo, ocuparon gran número de cátedras de universidades alemanas, trataron de elaborar una filosofía en forma de ciencia, recurrieron al "método geométrico" de Descartes y Spinoza, desarrollaron la doctrina

de la condicionalidad causal de todos los fenómenos de la naturaleza. En el conocimiento subrayaron el papel de la razón, de las leyes y formas lógicas del pensamiento. Esta tendencia se manifestó hasta en los títulos de las obras wolffianas en alemán (escribió también en latín), que todos comienzan con estas palabras: "Pensamientos racionales sobre..." Bien que apoyándose en el racionalismo de Leibniz y en su idea acerca de la ciencia filosófica universal o Enciclopedia, Wolff y sus seguidores restaron vuelo al pensamiento leibniziano, acentuaron el espíritu de avenencia que preside esta filosofía y menguaron el alcance de su monadología.

Lessing

Sobre todos los hombres de la Ilustración alemana descuella la titánica figura de *Gotthold Ephraim Lessing* (1729—1781), que además de ocuparse especialmente de cuestiones de filosofía y estética, es autor de eminentes obras literarias. En denodada lucha contra la reacción, la ideología feudal, el oscurantismo y la intolerancia religiosa, se ahogaba en el ambiente de la Prusia de sus tiempos.

En los artículos sobre teatro (*Dramaturgia de Hamburgo*) batalla por un arte teatral progresista. En sus meditaciones del *Laocoonta*, que aclara las diferencias entre artes plásticas y poesía, preconiza un arte que no imite los modelos estáticos de la pintura y la escultura de los clasicistas, sino que reproduzca, con los medios específicos de la poesía, la vida y las luchas de los hombres.

La mayoría de las obras de Lessing son polémicas. Su alcance filosófico reside en que su autor combate a los teólogos ortodoxos. En toda Alemania tuvo eco su contienda contra el pastor principal de Hamburgo. En pos de Spinoza introduce el punto de vista histórico en el estudio de las Sagradas Escrituras. Lessing rechaza todo concepto ortodoxo de la divinidad, niega la fe en un Dios personal que existe fuera del mundo, admite la idea de Dios sólo como "alma del mundo". A la postre, el significado de la religión no es para Lessing sino ético.

Un eminente papel en el despliegue de la Ilustración alemana cumple el genial poeta y pensador *Johann Wolfgang Goethe* (1749—1832). Enemigo decidido del clericalismo y la escolástica, Goethe es ajeno al idealismo especulativo y al agnosticismo. Estima sobre todo la filosofía de Spinoza, si bien no capta las deducciones ateas de ella. Las opiniones filosóficas de Goethe son, en lo fundamental, materialistas: señala la universalidad del movimiento, del cambio y la evolución en la naturaleza que, a su juicio, no es una acumulación caótica de cuerpos muertos, sino una concatenación orgánica y plural de fenómenos de un gran Todo viviente.

Figuras destacadas de la Ilustración alemana son también Friedrich Schiller, Johann Gottfried Herder, y los demócratas revolucionarios Georg Forster, Christian Schubart y Johann Seume.

6. **El materialismo francés del siglo XVIII**

Aproximadamente desde mediado el siglo XVIII aparece en Francia una pléyade de pensadores, muchos de los cuales son asimismo figuras notables del materialismo filosófico. El materialismo francés del siglo XVIII es una nueva fase histórica en el avance de la filosofía materialista, que difiere esencialmente de las doctrinas materialistas precedentes.

El materialismo inglés del siglo XVII es, en grado considerable, de índole aristocrática, una doctrina para elegidos. En Holanda, Spinoza escribe en latín, que sólo conocen los menos. Por el contrario, los materialistas franceses del siglo XVIII —La Mettrie, Helvecio, Diderot, Holbach— llevan sus ideas al conocimiento del público más amplio, no se dirigen a los monarcas de Europa (aunque, si se presenta, no desperdician la ocasión de interesarles) ni a los lectores de la Corte, sino a los nutridos núcleos de la burguesía. Mas que en tratados y artículos especiales exponen sus ideas filosóficas preferentemente en ediciones asequibles de diccionarios, enciclopedias, artículos polémicos, etc. En todas ellas, escritas en francés, se une a la maestría literaria la fuerza de las convicciones morales y del publicismo combativo.

Para el surgimiento del materialismo francés tuvo gran alcance el desarrollo filosófico inglés del siglo anterior. Los materialistas franceses se basan en el libre pensamiento de Inglaterra. Tras las relevantes figuras de La Mettrie, Helvecio, Diderot y Holbach, vemos las no menos relevantes y significativas por su influencia de los ilustrados ingleses Toland, Tindal y Shaftesbury.

Más considerable aún es la influencia de Locke. Su *Ensayo sobre el entendimiento humano* es para los materialistas franceses del siglo XVIII uno de los manantiales teóricos más caudalosos. Particular alcance tiene la doctrina lockiana sobre el origen experimental del conocer, la crítica del innatismo cartesiano, así como la comprensión, materialista en conjunto, de la propia experiencia. No menos importantes son sus ideas pedagógicas y políticas. Si, como afirma Locke, es el alma del hombre al nacer una tabla rasa en la cual la experiencia va escribiendo, de ahí se sigue que la educación y el régimen político de la sociedad condicionan el perfeccionamiento de la personalidad humana. Los materialistas franceses absorben la teoría lockiana del sensualismo y el empirismo materialistas y la podan de decantaciones hacia el agnosticismo y el racionalismo.

Ahora bien, el materialismo inglés no constituye la única cantera teórica para La Mettrie, Helvecio, Holbach y Diderot. Otro importante filón de ideas materialistas es también para ellos el materialismo mecanicista de la física cartesiana y la doctrina materialista spinoziana acerca de la naturaleza, la substancia y sus atributos, el hombre y el alma y su relación con el cuerpo.

El materialismo francés del siglo XVIII no se limita a proseguir las tradiciones materialistas alumbradas por el desarrollo histórico-social de Inglaterra, Francia y Holanda, sino que las lleva adelante y presenta nuevas ideas. La mecánica y la astronomía son la base científica principal de los grandes materialistas del siglo XVII. La de los materialistas franceses, además de la mecánica, es la medicina, la fisiología y la biología. Los descubrimientos y las ideas de Newton, de Euler, Laplace, Lavoisier, Buffon y otros hombres de ciencia son el basamento científico-natural de las generalizaciones filosóficas de los materialistas franceses del siglo XVIII.

Más originales son aún sus concepciones éticas y político-sociales. También en esta parcela son continuadores de los grandes pensadores del siglo XVII: Hobbes, Spinoza, Locke. En la filosofía de los materialistas franceses, estas doctrinas pierden, empero, buena parte del carácter abstracto-naturalista que tienen en los autores del siglo XVII. Si en Hobbes la apetencia de subsistir que guía al hombre se deduce aún analógicamente de la inercia mecánica del cuerpo físico, Helvecio y Holbach consideran lo que ellos llaman "interés" como móvil de conducta específicamente humano.

Los pensadores del siglo XVII consideran que la ciencia y la filosofía son patrimonio y quehacer de unos pocos que se hallan muy por encima de los restantes. Los materialistas franceses entienden, por el contrario, que es quehacer social. Las ideas de Helvecio, Holbach y Diderot no maduran en el silencio de los despachos, sino que surgen, se perfilan, encuentran forma literaria en los salones políticos de Helvecio y Holbach, en la polémica y las colisiones entre ideas parecidas, pero no idénticas. Es más, los autores de estas ideas forman una sociedad que expresa el modo de pensar de todo un grupo de filósofos. La propia palabra de "filósofo" se torna en boca de los enemigos de la Ilustración francesa remoquete de un partido o grupo filosófico determinado. Se nomina "filósofos" a los hombres de la Ilustración. Esta palabra despierta la admiración en unos y el odio en otros.

La doctrina de la naturaleza

Componentes del materialismo francés son la teoría materialista de la naturaleza y la doctrina del hombre y la sociedad.

El iniciador del materialismo francés del siglo XVIII es *Julien Offroy de La Mettrie* (1709-1751), que en forma general expuso casi todas las ideas que más adelante serían enriquecidas y concretadas por Helvecio, Diderot, Holbach y algunos científicos naturalistas como Buffon, Maupertuis y otros.

La Mettrie sostiene que toda forma es inseparable de la materia y que toda materia está relacionada con el movimiento. La materia despojada de la facultad de movimiento es pura abstracción. En último término, la substancia no es sino materia, en cuya naturaleza radica la aptitud de movimiento y

la facultad potencial universal de sensibilidad o percepción. No obstante la doctrina de Descartes, La Mettrie no sólo afirma que los animales están dotados de alma, sino que indica el carácter material de esa animación en los brutos y en el hombre. Aunque en la actualidad —dice este autor— no comprendemos todavía el mecanismo por el que se dota a la materia de la propiedad perceptiva, no cabe duda que todas nuestras aprehensiones obedecen al nexo de los sentidos —a través de los nervios— con la substancia material del cerebro. Por ello no pueden surgir ninguna sensación ni cambio en la ya imprimida sin producir un cambio específico en el correspondiente órgano de la percepción sensorial.

La Mettrie no hace más que apuntar las ideas fundamentales, sin un desarrollo sistemático y circunstanciado de las mismas. El divulgador más sistemático de las doctrinas filosóficas del materialismo francés es *Paul Henri Holbach* (1723—1789). Fruto de un intercambio de ideas con sus amigos es *El sistema de la Naturaleza* (1770), obra en la que participan con él Diderot, Naigeon y otros, y que es la más importante de las suyas sobre la teoría del materialismo.

La idea principal de este tratado consiste en la reductibilidad de los fenómenos todos de la naturaleza a formas diversas del movimiento de partículas materiales que, en su conjunto, forman la naturaleza eterna e increada. Holbach rechaza consecuentemente todos los prejuicios teológicos e idealistas respecto al carácter de las fuerzas que operan en la naturaleza y sus causas.

La materia y su propiedad de movimiento es la base de todos los procesos de la naturaleza. En *El sistema de la Naturaleza* se distinguen dos clases de movimiento: 1) el movimiento de las masas materiales gracias al cual cambian su posición los cuerpos, y 2) el movimiento interior y oculto dependiente de la energía propia del cuerpo, esto es, de la acción y reacción de invisibles moléculas de la materia constitutivas de ese cuerpo. Holbach se remite a Toland para sostener la universalidad del movimiento en la naturaleza. En el Universo se encuentra todo en movimiento. La esencia de la naturaleza consiste en actuar; si reparamos con atención en sus partes veremos que ninguna de ellas se encuentra en estado de

reposo absoluto. Las que nos parecen privadas de movimiento se hallan en reposo relativo. En contra de Descartes, para quien el movimiento lo ha imprimido Dios a la materia, Holbach sostiene que la naturaleza es poseedora por sí misma, y sin ninguna causa extra-material, de movimiento, pues la naturaleza es el gran todo fuera del cual nada puede existir. La materia se mueve eternamente, el movimiento es el modo necesario de su existencia y fuente de todas sus propiedades primigenias, como extensión, peso, impenetrabilidad, figura, etc.

La intelección materialista de la naturaleza es incompatible con la admisión de cualquier causa sobrenatural. Para Holbach, en la naturaleza no puede haber sino causas y efectos naturales. Todos los movimientos que surgen en ella cumplen leyes constantes y necesarias. Las leyes que escapan a nuestra observación pueden deducirse analógicamente, cuando menos. Las leyes de la concatenación causal son tan universales como universal es la propiedad del movimiento en la naturaleza. Por ello, si conocemos las leyes generales del movimiento de las cosas o de los seres nos bastará recurrir a la descomposición o al análisis para descubrir los movimientos que operaban combinados, en tanto que la experiencia nos mostrará los efectos que cabe esperar de ellos. Sobre todos los nexos de causa y efecto impera una rigurosísima necesidad: la naturaleza procede en todos sus fenómenos en virtud de la necesidad, conforme a su esencia. Merced al movimiento, el todo entra en relación con sus partes y éstas con el todo. El Universo no es más que una cadena interminable de causas y efectos que dimanan continuamente unos de otros. Los procesos materiales descartan toda casualidad y finalismo. Holbach hace extensiva la idea de la necesidad al comportamiento del hombre y al surgimiento de todas sus sensaciones y representaciones, doctrina ésta de indudable factura del materialismo mecanicista que reduce la conducta del hombre en la sociedad y sus acciones a una necesidad mecánica. El materialismo francés no sospecha que existan una ley y una necesidad particulares engendradas por el surgimiento de la sociedad.

Como en la naturaleza todo es necesario y como nada de lo que en ella se encuentra puede actuar de modo distinto a como actúa, la casualidad no existe. En un remolino de polvo, dice

Holbach, por muy caótico que nos parezca, no hay una sóla molécula casualmente situada; cada una tiene su causa, en virtud de la cual ocupa en cada momento justamente el lugar en que se encuentra. De esta teoría del determinismo universal deduce la *negación del orden y el desorden en la naturaleza.* Las ideas del orden y el desorden son subjetivas, no son más que nuestra apreciación de una situación necesaria y objetiva.

La doctrina holbachiana de la naturaleza es desarrollada por el más destacado materialista francés, *Denis Diderot* (1713—1784), que del idealismo ético y el deísmo llega al materialismo en la doctrina del ser, en psicología y en gnoseología, y al ateísmo en materia religiosa. Las obras de Diderot de los años 40—50 expresan netamente esta evolución. En *El sobrino de Rameau, Conversación entre D'Alembert y Diderot* y *El sueño de D'Alembert*, escritas más tarde, la exposición del materialismo alcanza el entusiasmo máximo, la forma literaria más cabal, el ingenio y la agudeza más ilustres. Además de estas obras filosóficas, Diderot es un autor fecundo en los problemas del arte, de la estética y la crítica. En *Salons*, en su correspondencia con el escultor Falconet, en *Paradoxe sur le Comédien* puntualiza una nueva estética del realismo frente a las teorías de los epígonos del clasicismo y a la interpretación naturalista de la verdad. En sus escritos literarios —novelas y dramas—, Diderot aplica sus propios principios estéticos.

Como los demás representantes del materialismo francés, este autor parte de la eternidad y la infinitud de la naturaleza, que no ha sido creada por nadie y fuera de la cual no hay nada.

Diderot introduce en la doctrina materialista de la naturaleza ciertos rasgos e ideas de la dialéctica. A través de sus concepciones sobre la naturaleza orgánica se trasluce la idea del desarrollo, del nexo entre los procesos naturales. En algunas cuestiones, la doctrina de Diderot desborda los estrechos marcos de la metafísica mecanicista. Para Diderot todo cambia y desaparece, sólo subsiste la totalidad. El mundo nace y muere incesantemente, cada instante se haya en estado de nacimiento y muerte. Jamás hubo ni habrá otro mundo. Fue Engels quien destacó algunos rasgos de la dialéctica que se encuentran en Diderot.

En particular atrae la atención de Diderot el problema de la

interpretación materialista de las sensaciones. ¿De qué modo el movimiento mecánico de las partículas materiales puede engendrar el contenido específico de las sensaciones? Cabe contestar de dos maneras: o bien la sensación aparece en un grado determinado del desarrollo de la materia como algo cualitativamente nuevo, o bien hay que admitir que toda materia, independientemente de la forma del cuerpo material y del grado de su organización, posee una facultad análoga a la facultad de percibir sensaciones. Según este último punto de vista, la organización la determina más que la clase de vida, pero no la propia cualidad de vida, que pertenece a la materia en cuanto tal.

Diderot es partidario de la idea de la sensibilidad universal de la materia, opinión hacia la que, como hemos visto, se inclina ya La Mettrie. Más tarde, el materialista inconsecuente *Robinet* (1735—1820), autor del tratado *De la Naturaleza*, también defiende la idea de la sensibilidad universal de la naturaleza y de los gérmenes orgánicos como elementos primarios materiales de la misma.

Diderot elabora una fórmula precisa de esta doctrina y refuta los argumentos que contra ella habitualmente se esgrimen. En *Conversación entre D'Alembert y Diderot* sostiene que reconocer que la diferencia entre la psiquis del hombre y del bruto obedece a las diferencias de su organización corpórea y no contradice la idea de que la facultad sensorial es propiedad universal de la materia.

Desarrollando esta proposición traza la teoría materialista de las funciones psíquicas, que en muchos aspectos se adelanta a la moderna teoría de los reflejos. Según Diderot, en los modos de comunicación de las bestias y los hombres no hay más que acciones y sonidos. La bestia es un instrumento dotado de la facultad de percibir sensaciones. El hombre es asimismo un instrumento dotado de facultad sensorial y memoria. Nuestros sentidos son "teclados" que la naturaleza pulsa y que a menudo percuten entre sí mismos. De ideas análogas había deducido Descartes que las bestias son máquinas sencillas. La deducción de Diderot es distinta. El hombre, como las bestias, contiene en su organización algo automático, y el automatismo de las formas orgánicas lejos de estar privado de vida

presupone la posibilidad de la sensación como propiedad universal de la materia. De la materia inerte organizada de un modo determinado y sometida a la acción de otra materia, así como del calor y el movimiento, surge la facultad de la sensación, la vida, la memoria, la conciencia, la emoción, el pensamiento. Esta tesis es incompatible con la concepción idealista de la espontaneidad del pensamiento. Según Diderot no somos nosotros los que hacemos deducciones: todas ellas provienen de la naturaleza, nosotros sólo registramos los fenómenos tangenciales que conocemos por experiencia y entre los cuales existe una conexión necesaria o condicionada. Reconocer la existencia de un mundo exterior independiente de la conciencia y la aptitud en las sensaciones de reflejar las propiedades de las cosas externas no significa, empero, que las sensaciones sean copia rigurosamente exacta de los objetos. Ya Francisco Bacon decía que la mente del hombre no semejaba un espejo liso, sino rugoso, en el que las cosas no se reflejan de un modo totalmente exacto. Diderot estima que entre la mayoría de las sensaciones y sus causas no hay más parecido que entre estas mismas representaciones y sus nombres. Con Locke y los demás materialistas mecanicistas de los siglos XVII y XVIII distingue en las cosas cualidades "primarias", esto es, que existen en las propias cosas y no dependen de la relación en que con ellas esté nuestra conciencia, y las cualidades "secundarias", que consisten en las relaciones del objeto con las demás cosas o consigo mismo. Estas últimas cualidades se llaman sensoriales. Diderot explica que las cualidades sensoriales desemejan de las representaciones que acerca de ellas se forman. Pero, a diferencia de Locke, subraya que las cualidades "secundarias" tienen también carácter objetivo, en otros términos, existen con independencia de la conciencia del sujeto perceptor.

La doctrina del conocimiento

Partiendo de la doctrina materialista de la naturaleza, el materialismo francés formula la doctrina según la cual todas las formas del conocimiento dependen de la experiencia, de las sensaciones que, a un grado de desarrollo más elevado, se

convierten en formas del pensar y el razonar. El conocimiento, de origen experimental, no tiene por fin una comprensión abstracta de la verdad, sino lograr la aptitud de perfeccionar y aumentar el poderío del hombre. Esta concepción, que los materialistas franceses toman de Bacon, la desarrolla Diderot teniendo en cuenta el papel de la técnica y la industria en la evolución del pensamiento y el conocimiento. Para que surja cualquier conocimiento hay que despertar el alma, tener una percepción del exterior. El trabajo de la memoria, que conserva el conocimiento logrado, se limita a procesos orgánicos materiales.

Para Diderot y los demás materialistas franceses, el experimento y la observación son los métodos del conocimiento. En su lucha contra el idealismo de Leibniz, el dualismo de Descartes y la teología, los materialistas franceses, empezando por La Mettrie, arguyen que el valor cognoscitivo de la razón no mengua porque se apoye en los datos ofrecidos por los sentidos, en la experiencia y la observación. Justamente sobre esa base puede adquirir el conocimiento si no certidumbre absoluta sí, cuando menos, un alto grado de verosimilitud.

El hecho de que el conocimiento esté condicionado por las percepciones y por causas físicas no merma la significación del lenguaje en el desarrollo del intelecto. La Mettrie había visto en el lenguaje un sistema de signos ideados por unas u otras personas y comunicados por medio de un entrenamiento mecánico. El materialismo francés ve en el proceso de comprensión de un lenguaje ajeno, un reflejo del cerebro excitado por palabras, algo semejante a como vibra la cuerda a la percusión del teclado.

Con la formación gradual de los signos adaptados a las distintas cosas, el cerebro comienza a comparar estos signos y a examinar las relaciones entre ellos. El cerebro hace esto con la misma necesidad que, por ejemplo, el ojo ve los objetos cuando la acción de éstos se transmite por los nervios de la periferia del aparato visual al cerebro. Todas las ideas de la mente humana están condicionadas por la presencia de palabras y signos. A su vez, todo lo que acontece en el alma consiste en la actividad de la imaginación. Las diferentes dotes mentales no son sino modos diferentes de empleo de la fuerza de la imaginación.

La doctrina del hombre y la sociedad

En la doctrina de la sociedad, los materialistas franceses, como todos los filósofos premarxistas, son idealistas. Pero combaten la interpretación idealista-teológica de la historia de la humanidad y sostienen que la fuerza motriz de la historia es la razón, el progreso de la instrucción. En la doctrina de la naturaleza del hombre, la educación, la sociedad y el Estado son deterministas. Si bien es producto de fuerzas exteriores y condiciones físicas, el hombre no puede ser libre de la responsabilidad de sus actos sociales. Como incriminar a un individuo significa sólo atribuirle el cometimiento de un acto, la necesidad de los que realiza el hombre no descarta en absoluto la legitimidad del castigo. La sociedad penaliza los delitos porque son nocivos para ella, y no dejan de serlo porque se cometan en razón de leyes de la necesidad. El propio castigo es el medio más fuerte de prevención de los delitos.

A juicio de los materialistas franceses, la ética debe basarse en la experiencia. Como todos los seres dotados de sentidos, al hombre le mueve sólo la apetencia de placer y la repugnancia al dolor. El hombre es capaz de comparar los diversos tipos de placer y elegir el mayor, así como de proponerse fines y buscar los medios. Por ello son para él posibles las reglas y las nociones de los actos en que descansa la moral.

Los placeres físicos son los más fuertes, pero inconstantes y perjudiciales si se abusa de ellos. Son preferibles, por ello, los placeres del intelecto: tienen más firmeza, duración y dependen más del propio individuo. En rigor, el punto de partida de la sabiduría no debe ser el placer, sino el conocimiento de la naturaleza humana guiado por la razón.

Como los hombres no pueden vivir en soledad, forman la sociedad y de esta agrupación surgen nuevas relaciones y nuevos deberes. La necesidad de ayuda ajena obliga a hacer el bien a los demás y de tal suerte se forma el interés común, del que depende el particular. Según Holbach y Helvecio, el interés personal bien entendido conduce necesariamente a la observancia de la moral.

Claude-Adrien Helvecio (1715-1771) juzga que la misión principal de la ética es determinar las condiciones en las que el

interés individual como estímulo necesario de la conducta puede combinarse con el interés colectivo. A la fundamentación de esta idea dedica su obra *Del espíritu.* El individuo no sólo es parte de un todo mayor, sino que la sociedad en que vive es un eslabón de una comunidad más amplia o sociedad única de los pueblos ligada por vínculos morales. Esta visión de la sociedad debe ser, a juicio de los materialistas franceses, la causa incitadora para una transformación completa de toda la vida social. Para Holbach y Helvecio, la sociedad en que vivían estaba muy lejos de ser la ideal. Este no era el "estado natural", pues la naturaleza ha hecho para el hombre imposible la existencia aislada y le ha indicado el provecho recíproco como base de la convivencia en la razón. Sin provecho mutuo es imposible la felicidad. En virtud del contrato social debemos hacer para los demás lo que deseamos que ellos hagan para nosotros. Los deberes dimanantes del contrato social lo son para todos los hombres, no importa a qué sector de la sociedad pertenezcan. De esto deducen los materialistas franceses, Holbach por ejemplo, preceptos para todos los hombres: amor al prójimo, compasión, etc.

No existe un modo de administración que satisfaga todas las demandas de la razón: un poder excesivo desemboca en el despotismo; una libertad excesiva, en el libertinaje, es decir, una situación en la que cada uno será un déspota; un poder concentrado es peligroso y un poder dividido, débil. El medio para suprimir los defectos en los modos de administración no es para los materialistas franceses la revolución, sino la educación de la sociedad. La educación dirigida por un buen gobierno es el medio más seguro de proporcionar a los pueblos los sentimientos, las aptitudes, las ideas y las virtudes indispensables para el esplendor de la sociedad. Los materialistas franceses divergen en el modo de entender el papel de la educación. Para Holbach, ésta ha de rehacer la textura inicial del individuo. Helvecio ve en el hombre un ser del que, mediante la educación, se puede hacer lo que se quiera. El impulso natural no es óbice para su modificación en cualquier sentido. El proceso de educación ejerce una influencia decisiva sobre las aptitudes físicas, intelectuales y morales.

Si para Rousseau el estado natural del hombre vale más que

la civilización, Helvecio, por el contrario, juzga ventaja incuestionable la influencia que ejercen sobre el hombre la cultura, la instrucción, las disposiciones promulgadas por el Estado. La desigualdad intelectual es producto de las desiguales condiciones de educación y del dispar concurso de las circunstancias. En condiciones determinadas, cualquier hombre puede escalar las cimas de cualquier quehacer científico o artístico. La educación lo puede todo: ni siquiera el genio es un don innato, sino fruto de una cultura y una instrucción adecuadas. La enseñanza no debe ser privada ni a domicilio, que de tal modo siempre son posibles las evasiones de lo que la sociedad necesita, sino pública o estatal: sólo este carácter de la educación asegura el consecuente desarrollo del individuo en la dirección necesaria.

Entre las ideas de los materialistas franceses destacaban la demostración de que la ética no depende de la religión y de que es posible una sociedad altamente moral compuesta de ateos. Esta doctrina y la demostración de la inconsistencia de todas las religiones y sus dogmas producían estupor en los contemporáneos, y no ya Voltaire, que juzgaba peligrosos para una sociedad de propietarios los ataques directos al principio mismo de las creencias religiosas, sino incluso hombres como D'Alembert, compañero de Diderot en la Enciclopedia, condenaron el ateísmo y la ética de Holbach, que les parecía doctrina elevada, pero sin fundamentos en los principios filosóficos.

Según los materialistas franceses, la verdadera fuerza propulsora de las actuaciones humanas es el egoísmo o interés personal, esto es, la apetencia de placer y la aversión al dolor. La base de la moral es la experiencia, no existe ningún sentimiento moral específico. Incluso cuando parece que la gente se guía por apetencia de verdad y bondad, la base de tal tendencia es también el interés personal correctamente comprendido.

Como lo único que guía al hombre es el interés individual, no puede haber para él otro criterio de moralidad e inteligencia que el del provecho obtenido. Esto concierne tanto al individuo como a la sociedad, al pueblo en su conjunto. La sociedad juzga honrado, justo y virtuoso al que reporta

provecho. En el sentido social, la virtud es el deseo de bien común y el vicio, todo lo dañino para la sociedad. El bien social debe ser el rasero de todas las conductas. A tono con esto, la tarea fundamental de la legislación consiste en hacer que los miembros de la sociedad procedan conforme a este criterio y le sacrifiquen todos sus sentimientos, incluso el del amor al prójimo. El legislador no debe condenar las pasiones como un mal, sino tener presente que son el único móvil y, por lo tanto, infundir pasiones que concurran al bien común.

Dado que la influencia de la legislación sobre la sociedad es grande, el problema institucional tiene enorme alcance. Las diferencias entre las naciones no vienen dadas por las cualidades naturales de las razas ni por las circunstancias físicas, sino ante todo por el régimen político. Helvecio compara las formas de administración y concluye que, a diferencia de la monarquía absoluta y del régimen aristocrático, la democracia tiene en cuenta el provecho de toda la sociedad y en ella cada ciudadano sirve con su actividad fines comunes. En este tipo de administración, el interés personal se combina con el colectivo y esta combinación es el único móvil de las virtudes. Además de la libertad, Helvecio juzga la moderación en las demandas y las apetencias la condición del esplendor de la sociedad. Esta idea la expone en *Del hombre, de sus facultades intelectuales y de su educación.*

La Enciclopedia

El pensador más destacado entre los materialistas franceses del siglo XVIII es Diderot. Supera a La Mettrie, Holbach y Helvecio por la diversidad de su pensamiento y por la influencia que sus actividades y sus ideas ejercieron sobre la sociedad. Diderot fue un verdadero guía de la orientación materialista, combatió con voluntad y energía indoblegables, nunca perdió la convicción en el triunfo final de la verdad y la ilustración. Todas estas cualidades se manifestaron plenamente en su trabajo de dirección de la Enciclopedia. Editores interesados le propusieron que trazara el plan de una versión francesa de la Enciclopedia de Ephraim Chambers, famosa en

Inglaterra. Diderot presentó un proyecto grandioso, según el cual los artículos se organizaban mas que por orden alfabético siguiendo un nuevo punto de vista que determinaba la elección del material y su interpretación filosófica, social y científica. La Enciclopedia debía ser un instrumento de divulgación del materialismo filosófico y de la ilustración. Al propio tiempo debía reunir los resultados positivos obtenidos por la humanidad no sólo en el campo de la literatura, las artes, las ciencias y la filosofía, sino también en la técnica, la industria, la producción fabril y artesana. A la par que se propagaban las ideas avanzadas, se debía demoler y criticar las opiniones rutinarias, los prejuicios, las supersticiones, las creencias religiosas, etc.

Diderot compartió la dirección de la Enciclopedia con D'Alambert, matemático, filósofo y literato. En manos de este último quedó la parte físico-matemática, si bien Diderot fue el auténtico director de toda la obra.

La edición de la Enciclopedia estuvo sembrada de crecientes dificultades, persecuciones y obstáculos. Poco a poco se fueron apartando de Diderot incluso los colaboradores que, como al principio D'Alembert, rebosaban de entusiasmo y no se arredraban ante los peligros. Con el paso del tiempo abandonaron la Enciclopedia Voltaire, Rousseau y el propio D'Alembert. Sólo Diderot permaneció impasible en la brecha. Ni las prohibiciones, ni los intervalos entre la publicación de los tomos, ni la perfidia de los editores que, con pleno desconocimiento de Diderot, adulteraron los artículos más peligrosos de los últimos tomos y suprimieron de ellos cuanto pudiera ser causa de nuevas prohibiciones, fueron capaces de quebrantar la decisión de Diderot de llevar hasta el fin la obra, cosa que efectivamente hizo.

* * *

El materialismo francés es la forma superior del pensamiento materialista del siglo XVIII. Las circunstancias peculiares del movimiento social y de las luchas de este período, que preparó la revolución burguesa en Francia, le confirieron eficacia política e influencia sobre la elaboración de los

problemas más importantes de la época. Tuvo un gran alcance la generalización teórica hecha por los materialistas franceses de los logros de la ciencia y la filosofía en los siglos XVII y XVIII en Francia, Inglaterra y Holanda.

Los clásicos del marxismo-leninismo juzgaron altamente positivos los frutos del materialismo francés. En *La Sagrada familia* hace Marx un estudio resumido, pero extraordinariamente rico en ideas, de la historia del materialismo francés, un análisis del origen de sus ideas y una caracterización de su alcance histórico. Marx señala que las doctrinas del materialismo francés tienen sus raíces teóricas, primero, en las ideas materialistas de Locke y sus seguidores, segundo, en las ideas materialistas de la física de Descartes y todas las ciencias naturales en conjunto. Marx explica que el materialismo francés del siglo XVIII no sólo combatió las instituciones políticas existentes y, con ellas, la religión y la teología imperantes, sino que sostuvo una lucha abierta y marcada contra la metafísica del siglo XVII, esto es, contra las doctrinas de Descartes, Spinoza y Leibniz que admitían la existencia de una realidad supersensorial [16].

En *Materialismo y empiriocriticismo*, Lenin muestra la gran significación del materialismo francés para la elaboración de unas bases filosóficas comunes a todo materialismo. Estas bases son: 1) la solución consecuentemente materialista del problema filosófico cardinal de la relación del pensar con el ser, con la naturaleza; 2) la explicación materialista de la naturaleza; 3) la fundamentación materialista de la teoría de las sensaciones, etc. Lenin señala que no es menor el alcance del materialismo francés en la historia de la ilustración europea, del ateísmo y el libre pensamiento, y subraya que "las publicaciones agudas y amenas de los viejos ateos del siglo XVIII, escritas con talento, que atacan ingeniosa y abiertamente el oscurantismo clerical dominante", pueden ser en nuestros tiempos una buena propaganda antirreligiosa [17].

Todos estos méritos no quitan para que el materialismo

---

[16] Véase C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 2, pág. 139.

[17] Véase V. I. Lenin. *Sobre el significado del materialismo militante. O. C.*, t. 45, pág. 26.

francés del siglo XVIII estuviera limitado por el marco histórico de su época. A pesar de sus estrechas vinculaciones con las ideas avanzadas en biología y medicina, su contenido teórico sigue en el terreno del materialismo mecanicista. Su doctrina del hombre es aún próxima al mecanicismo del siglo XVII. En la teoría del conocimiento hace aportaciones valiosas. Así, Diderot resucita la idea baconiana respecto al saber como fuerza y desarrolla proposiciones acertadas sobre el papel de la técnica y la producción en la vida de la humanidad civilizada. Los materialistas franceses no llegaron, empero, a una interpretación dialéctica del proceso del conocimiento.

En las teorías sociales es donde más se pone de relieve la limitación del materialismo francés. Consecuente en punto a la base natural de la vida del hombre, falla en sus intentos de dilucidar cuáles son las fuerzas motrices del proceso histórico. Las representaciones materialistas respecto al significado del medio que configura al hombre, su moral y sus convicciones se combinan en los materialistas franceses con una comprensión idealista del proceso histórico. Y a la postre entienden que es un progreso intelectual, el progreso de la instrucción, del saber, el que determina la marcha de la historia. Los materialistas franceses no llegan a conocer las causas del propio progreso intelectual, causas que residen en el desarrollo de la producción material.

La ausencia de un punto de vista histórico correcto acerca de los fenómenos de la vida espiritual de la sociedad limita la crítica "ilustrada" de la religión llevada a cabo por los materialistas franceses. Derrochan talento e ingenio a la hora de desbancar las ilusiones religiosas, pero no son capaces de ver que el origen de esas ilusiones está en la base material de las relaciones sociales. Entienden, sí, que a la religión hay que combatirla principalmente en la esfera teórica, mas no sospechan que para ganar esa batalla es preciso acabar definitivamente con las relaciones y las contradicciones sociales que hacen posible la propia existencia de los extravíos religiosos.

No obsta todo lo dicho para que el estudio de la filosofía materialista del período de las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII confirme palmariamente esta conclusión

de Lenin: "A lo largo de toda la historia moderna de Europa, y especialmente a fines del siglo XVIII, en Francia, donde se libró la batalla decisiva contra toda la basura medieval, contra el feudalismo en las instituciones y en las ideas, el materialismo demostró ser la única filosofía consecuente, fiel a todas las teorías de las ciencias naturales, hostil a la superstición, a la beatería, etc. Por eso, los enemigos de la democracia trataban con todas sus fuerzas de "refutar", de minar, de calumniar el materialismo, y defendían las diversas formas del idealismo filosófico, que se reduce siempre, de un modo o de otro, a la defensa o al apoyo de la religión." [18]

La eminente significación histórica del materialismo francés del siglo XVIII consiste en su lucha contra la religión y el idealismo, en la defensa, la fundamentación y el desarrollo de la interpetación materialista del mundo, que en las obras de los representantes de esta corriente filosófica adquiere una forma histórica nueva, más precisa.

[18] V. I. Lenin. *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo. O. C.*, t. 23, pág. 43.

CAPITULO VII

EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE RUSIA EN EL PERIODO DE DOMINIO DEL REGIMEN DE SERVIDUMBRE Y NACIMIENTO DE LAS RELACIONES BURGUESAS

(desde finales del siglo XVII hasta comienzos del segundo tercio del siglo XIX)

1. El pensamiento filosófico de Rusia en las postrimerías del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII

En el seno del régimen feudal dominante y sobre la base del incremento de la producción mercantil, a partir del siglo XVII comienza en Rusia el proceso de formación de las relaciones económicas nuevas, burguesas. a la par se asiste a la fusión de todas las tierras, de todos los principados en una totalidad única y de los pequeños mercados en un solo mercado de toda Rusia. Los cambios económicos graduales dentro del modo de producción feudal basado en la servidumbre son acompañados por la formación del Estado multinacional de Rusia y, al propio tiempo, por el fortalecimiento de la monarquía absoluta. Como señala Lenin, "... la formación de esos vínculos nacionales no podía ser otra cosa que la formación de los vínculos burgueses" [1]. El fortalecimiento del absolutismo, del poder de los latifundistas y los mercaderes acentuó el sojuzgamiento y la explotación de las masas populares y endureció la lucha de clases. Esta, que adquirió su expresión más aguda en las sublevaciones campesinas de las regiones del Volga y el Don, capitaneadas por Bulavin (1707-1708), y de Astraján (1705-1706), y en las revueltas de los labriegos de 1705 a 1711 en Bashkiria y en otros lugares, tenía carácter antifeudal.

La expansión de las relaciones dinerario-mercantiles suscitó la necesidad de emprender algunas reformas, de multiplicar los contactos económicos, políticos y culturales con Europa Occidental y los países de Asia. Expresión de esta necesidad

---

[1] V. I. Lenin. *Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas. O. C.*, t. 1, pág. 154.

histórica fueron las reformas de Pedro I comenzadas a finales del siglo XVII y terminadas en el XVIII y que, si bien progresistas en su conjunto, su fin era fortalecer el Estado nacional ruso de latifundistas y mercaderes y comportaron una despiadada explotación de los campesinos siervos y otros sectores laboriosos.

El "batallón de los sabios"

Los ideólogos que fundamentaron las reformas de Pedro el Grande fueron el notable historiador y político *Vasili Nikítich Tatíschev* (1686-1750), el sacerdote y escritor *Feofán Prokopóvich* (1681-1736), el escritor satírico, diplomático y pensador *Antioj Dmítrievich Kantemir* (1708-1744) y el original pensador *Iván Tíjonovich Pososhkov* (1652-1726).

Prokopóvich, Tatíschev, Póstnikov, primer doctor ruso en filosofía y medicina, y Kantemir fueron exponentes de la parte más avanzada y culta de la nobleza rusa.

Tatíschev, Kantemir y, en cierto grado, Prokopóvich —representantes del llamado batallón de los sabios— oponían en sus obras las "verdades vivientes de la razón" al dogmatismo eclesiástico-escolástico, defendían el estudio científico-natural y filosófico independiente de la Iglesia y sostenían que era preciso en Rusia propagar la instrucción y llevar a cabo reformas progresistas. Con estas ideas abrían camino a la ciencia y la filosofía y fueron los precursores de Lomonósov. Combatían a los boyardos reaccionarios cuyos ideólogos eran el vicario del patriarca S. Yavorski y el arzobispo F. Lopatinski, rector de la Academia Eclesiástica.

Las concepciones filosóficas del "batallón de los sabios"

Los hombres del "batallón de los sabios" permanecieron, básicamente, en el terreno idealista y consideraban a Dios creador del Universo. No obstante, en una serie de problemas sus concepciones filosóficas desbordaron los marcos religiosos y, en ocasiones (en Kantemir y Tatíschev sobre todo) atacaban indirectamente la doctrina teológica.

Kantemir y Tatíschev insistían en que la Iglesia no se inmiscuyera en los asuntos de la ciencia, la única que puede juzgar las verdades procedentes de la "razón natural", es decir, proponían la teoría de la doble verdad, que era en aquella época progresista por cuanto defendía la independencia de la ciencia respecto de la religión y contribuía a emanciparla de la dictadura espiritual de la Iglesia.

Para Prokopóvich, la filosofía, como ciencia autónoma, debía tratar de la "verdad natural", esto es, extraída de la naturaleza y no de los libros teológicos. En *El diálogo de dos amigos sobre el provecho de las ciencias y las escuelas,* Tatíschev sostiene que la filosofía debe ser independiente de la teología y está llamada a estudiar los cuerpos físicos, entre ellos el organismo humano, y se opone a incluir en ella la cabalística, la magia, la quiromancia, la nigromancia y otras falsas ciencias. Según Kantemir, la filosofía se compone de la metafísica, la física, la lógica y la ética y debe proporcionar "conocimientos de las cosas naturales". Un mérito de Kantemir fue el dar comienzo a la elaboración de una terminología filosófica rusa con la introducción de vocablos como "observación", "concepto", "principio", "confluencia", etc.

A diferencia de los eclesiásticos, el "batallón de los sabios" defendía la teoría heliocéntrica, la doctrina de la infinitud del Universo, la idea de la posibilidad de la vida en otros planetas. No en vano tradujo Kantemir al ruso el famoso libro de Fontenelle *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* en el que, además de la idea expuesta en el título, se explicaba la teoría heliocéntrica, la infinitud del Universo y la hipótesis cartesiana del torbellino. Kantemir escribió el prólogo y las anotaciones al libro que, editado en 1740, fue retirado de todas las bibliotecas por demanda del Santo Sínodo, como "enemigo de la santa fe y disconforme con la recta moral".

Los representantes del "batallón de los sabios" invocan en sus obras los postulados científico-naturales y filosóficos expuestos en los escritos de Copérnico, Descartes, Bayle, Newton, Bacon, Galileo, Gassendi, Spinoza, Leibniz y otros pensadores. Aunque critican la escolástica medieval, por juzgarla estéril y falsa, no rechazan la existencia de Dios ni dudan de su realidad. Prokopóvich considera a Dios "como

entendimiento perfectísimo" en el que existen como "prototipos" "todos los seres", es decir, todos los objetos y fenómenos materiales. Dos substancias integran el hombre: la espiritual y la material. La primera es inmortal, la segunda está sometida a la destrucción. Los objetos de la naturaleza son por sí mismos inertes, pasivos; la forma les comunica la actividad o movimiento; los objetos no son eternos, eterna es sólo la forma.

En *Cartas sobre la naturaleza y el hombre,* escritas en los últimos años de su vida, Kantemir critica el preformismo como doctrina "incomprensible" e "ininteligible", encomia los descubrimientos científicos de Descartes y Harvey en la fisiología humana y afirma que el cerebro es el substrato en el que reside "toda la sutilidad y el arte de la inexcrutable mente", que "del cerebro proceden todas las venas y los espíritus, tan sutiles que no se puede ver a ninguno y tan sanos y fuertes que poseen al cuerpo humano"[2]. Pero a renglón seguido rechaza el atomismo de los antiguos, abraza la idea del libre albedrío, de "la mano del Creador" que construye el mundo a partir de la nada y lo gobierna y la suposición teleológica del finalismo en la naturaleza.

En la teoría del conocimiento, Kantemir, Tatíschev y, sobre todo, Prokopóvich oscilan entre el sensualismo materialista y el racionalismo idealista. Para Prokopóvich, "*la verdad* es la concordancia del juicio con su objeto; *la falsedad* es la discordancia con el objeto"[3]. El criterio de la "verdad natural" es la razón humana, "la investigación y la interpretación personales", los argumentos físicos y matemáticos. Las "verdades" teológicas se toman como artículo de fe de las Sagradas Escrituras, que no deben ser entendidas al pie de la letra, sino en un sentido alegórico. Kantemir explica el surgimiento de las ideas por la acción de objetos exteriores sobre nuestros sentidos y por la asociación de ideas.

Tatíschev es uno de los primeros pensadores de Rusia en clasificar las ciencias que, según su destino social, divide en "necesarias" (lenguaje, economía, medicina, lógica, Derecho, teología), "útiles" (gramática, retórica, aritmética, geometría,

---

[2] A. D. Kantemir. *Obras.* San Petersburgo, 1868, t. II, pág. 51.
[3] Cita tomada de Y. F. Samarin. *Obras.* Moscú, 1880, t. 5, pág. 85.

mecánica, arquitectura, física, química, anatomía, botánica, astronomía, geografía, óptica, historia, cronografía, estudio de idiomas extranjeros), "bellas" (poesía, pintura, música, equitación), "curiosas" o inútiles (alquimia, astrología, quiromancia, fisiognomía), "nocivas" (aeromancia, piromancia, nigromancia, hidromancia y geomancia). Con todas sus limitaciones, esta clasificación tuvo cierto valor positivo para la divulgación de los conocimientos científicos y la lucha contra las supersticiones y las pseudociencias.

2. El materialismo de Lomonósov

Mijaíl Vasílievich Lomonósov (1711-1765) —eminente científico naturalista y pensador materialista— nació en Jolmogory (provincia de Arjánguelsk) en la familia de un pescador de la población eslava del Mar Blanco. En 1730 llegó a pie a Moscú, donde ingresó en la Academia Eslavo-greco-latina. En 1735 fue trasladado para continuar los estudios a la Academia de Ciencias de San Petersburgo y luego a la Universidad de Marburgo (Alemania), donde estudió mecánica, física, química, minería, metalurgia y otras disciplinas. Simultáneamente se entregó a la lectura asidua de los pensadores de la antigüedad, de Descartes, Leibniz, Christian Wolff y otros filósofos. En 1741 regresó a Rusia y comenzó a trabajar en la Academia de San Petersburgo, donde hizo importantes descubrimientos. A su pluma pertenecen proyectos sobre la explotación del subsuelo de Rusia y el fomento de la agricultura, la industria, el comercio y la navegación. Es el fundador de la Universidad de Moscú.

Partidario de la monarquía ilustrada, no podía ver con resignación el atraso de Rusia, donde subsistía el régimen de servidumbre, y puso al servicio de su patria todo su saber para situarla a la altura de los países avanzados.

La doctrina de la naturaleza

Lomonósov echó los cimientos de la tradición materialista en la ciencia y la filosofía rusas, combatió resueltamente el misticismo y el idealismo, conjugó la búsqueda y los experimentos audaces con profundas generalizaciones teóricas.

La preportencia de la Iglesia en Rusia le impide negar explícitamente la doctrina de las Sagradas Escrituras, pero insiste en que la ciencia se guíe por sus propios principios y elabore sus métodos de investigación y en que la teología no se interfiera en los problemas de la ciencia y la filosofía. La ciencia debe basarse en hechos, en la observación y la experiencia y no en los textos de las Sagradas Escrituras; la filosofía ha de actuar a la par de las ciencias naturales y no invocar leyendas bíblicas, las cuales deben ser entendidas en sentido metafórico. Los naturalistas no deben desdeñar las generalizaciones teóricas y las deducciones filosóficas. No se puede considerar filosófico sino aquel conocimiento que concierna a la naturaleza y ponga al descubierto los cambios que en ella acontecen. La filosofía demuestra que "nada ocurre sin razón suficiente".

Lomonósov entiende de forma materialista la naturaleza y sus leyes, destaca a primer plano en la ciencia "el método de filosofar que se asienta en los átomos" y fundamenta la ley de la conservación de la materia y el movimiento, elabora la teoría corpuscular de la estructura de la materia y la teoría mecanica del calor. Ya en sus primeras obras formula concepciones materialistas acerca de la naturaleza. "La naturaleza es muy sencilla —escribe— y cuanto contradiga a esto debe ser rechazado." Define la materia como "extensión impenetrable, divisible en partes insensibles"; "la materia es aquello de que se compone el cuerpo y de lo que depende su esencia"[4]. La acción y la reacción, la atracción y la inercia, así como otras manifestaciones de los cuerpos dependen por entero de la materia y no de fuerzas sobrenaturales.

Aunque Lomonósov, como los físicos y los filósofos materialistas del siglo XVIII, considera propiedades inseparables de la materia la masa y la impenetrabilidad, ante él se perfila ya una representación más amplia y más rica de la materia, que envuelve, como él dice, "todos los cambios que en la naturaleza acontecen". Esta amplia comprensión de la materia distingue sus razonamientos a propósito de la "naturaleza de los cuerpos".

---

[4] M. V. Lomonósov. *Obras Completas.* Moscú-Leningrado, 1950, ed. en ruso, t. 1, págs. 107, 135, 173.

Las leyes de la naturaleza tienen en ella su origen, dice el pensador ruso. Se subordinan a ellas los cuerpos universales y las minúsculas partículas que los forman. Todo lo que existe o se realiza en los cuerpos está condicionado por la esencia de los propios cuerpos, por las leyes naturales. Lomonósov juzga material la luz, la electricidad, el magnetismo, el calor, el frío, las llamadas cualidades primarias y secundarias y establece que no hay entre unas y otras diferencia cardinal, puesto que unas y otras son inherentes a la propia naturaleza de las cosas y existen objetivamente. Son los elementos constitutivos del Universo unas diminutas partículas que Lomonósov llama mónadas y, a veces, átomos. Pero, a diferencia de Leibniz, no habla de mónadas espirituales, sino de corpúsculos (moléculas) materiales, de mónadas físicas indivisibles, de átomos materiales que integran todos los cuerpos. Aunque estas mónadas físicas son ínfimas partículas materiales indivisibles ocupan determinado espacio, pues poseen extensión, fuerza de inercia, movimiento o reposo y determinada gravedad o peso[5].

Todos los cambios que ocurren en los cuerpos se explican por el estado de las propias mónadas físicas o átomos indivisibles, por el carácter de su movimiento. Si bien las mónadas físicas, por sí mismas, son insensibles e inaccesibles a la visión y, por ello, no se les puede ver en su movimiento, tienen movimiento de rotación, traslación y oscilación. La idea lomonosoviana referente a la estructura atómica de los cuerpos, la explicación de las cualidades primarias (extensión, peso, inercia, figura) y de las cualidades secundarias (calor, frío, color, olor, gusto, elasticidad, etc.) por las particularidades y el carácter del movimiento de las mónadas físicas da razón de que el científico ruso parte, en rigor, del reconocimiento de la unidad material del mundo expresada en la estructura atómico-molecular de la materia.

A Lomonósov pertenece el mérito de haber fundamentado teórica y experimentalmente la ley de la conservación de la materia y el movimiento en la naturaleza (cuarenta y un años antes que Lavoisier). Mediante la combustión de metal en matraces cerrados llega a la conclusión de que la cantidad de

[5] Véase obra citada, págs. 195, 197 y 219.



materia no aumenta ni disminuye. Esta ley la extiende también al movimiento. Sus primeras formulaciones se encuentran en *Disertación sobre las causas del calor y del frío*, obra que escribe ya en 1747. En 1748, estas ideas adquieren expresión cabal y precisa en una carta a Leonardo Euler en la que, tras exponer detalladamente sus indagaciones en la "filosofía corpuscular", formula la ley de la conservación de la materia y el movimiento como una "ley universal de la naturaleza": Mas todos los cambios que se dan en la naturaleza —escribe Lomonósov— acaecen de tal modo que cuanto se añade a algo se resta de otro. Así, la materia que se agrega a un cuerpo se pierde de otro, las horas que yo invierto en dormir las quito de velar, etc. Como es ésta una ley universal de la naturaleza se extiende también a las reglas del movimiento: un cuerpo que con su impulso pone a otro en movimiento pierde tanto movimiento como imprime al otro." [6]

Con la ley de la conservación de la materia y el movimiento como principal "base de las ciencias naturales", Lomonósov plantea el problema de la fuente del movimiento y considera a éste inseparable de la materia, inherente a ella, como una suerte de actividad interior de la misma. Este importante postulado materialista lo formula en *Consideraciones sobre el peso de los cuerpos y la eternidad del primer movimiento* (1748), en el que demuestra que "el primer movimiento no puede tener principio; debe existir desde toda la eternidad" [7], con lo que rechaza la doctrina del "impulso inicial" divino a que recurrían muchos científicos en los siglos XVII y XVIII.

"La gravidez —insiste resueltamente Lomonósov— es un movimiento derivado y, consiguiente, depende de otro [cuerpo] propulsor", razón por la cual "no podemos atribuir esta propiedad física de los cuerpos a la voluntad divina ni a cualquier otra fuerza milagrosa..." [8]

Lomonósov fundamenta la teoría mecánica del calor, con lo que refuta la doctrina mística del "calórico". "La razón

---

[6] M. V. Lomonósov. *Obras Completas*. Moscú-Leningrado, 1951, t. 2, págs. 183 y 185.

[7] M. V. Lomonósov. Ibídem, pág. 203.

[8] Ibídem, pág. 197.



suficiente del calor —escribe— consiste en el movimiento giratorio de las partículas de la propia materia."[9] Junto a la teoría mecánica del calor elabora la teoría cinética de los gases, crea la teoría de la naturaleza de los fenómenos eléctricos de origen tormentoso y de la aurora boreal y hace una importante contribución a la teoría del movimiento ondulatorio de la luz.

En la concepción lomonosoviana del mundo encontramos asimismo elementos de dialéctica, que se expresan en su doctrina de la evolución de la naturaleza. Estas ideas las expone del modo más completo en su obra *Primeros fundamentos de la metalurgia, o de la minería* (1763), en la cual nos dice que la naturaleza, su reino vegetal y animal y todo el mundo visible están sometidos a cambios y mutaciones permanentes que ocurrieron "en número incalculable" en el pasado, ocurren en la actualidad y ocurrirán en el futuro. El científico ruso expone ideas originales sobre la formación de las montañas, los minerales, el carbón, la turba, el petróleo, el suelo y el ámbar y deduce que nuestro planeta es mucho más viejo de lo que la Iglesia enseña. Al hablar de la infinitud de los mundos emite la audaz hipótesis de una posible vida en otros planetas. Le corresponde el mérito científico de haber descubierto en 1761 una "excelente atmósfera" alrededor de Venus.

Teoría del conocimiento

En gnoseología, Lomonósov se atiene a los principios materialistas. El punto de partida del saber son las percepciones sensoriales, que luego reelabora la razón en conceptos e ideas. La acción de los objetos que rodean al hombre explica todos los cambios en los órganos de los sentidos. Los conceptos, las ideas son abstracciones de la realidad. "Se llaman ideas las representaciones de las cosas o de las acciones en nuestro intelecto; por ejemplo, tenemos idea del reloj cuando con él a la vista o sin él nos lo representamos en el intelecto; también nos formamos idea del movimiento cuando vemos una cosa, o

[9] Ibídem, pág. 79.



la imaginamos mentalmente, que cambia sin cesar de sitio." [10] Las propias ideas las divide, a su vez, en "simples" y "compuestas". Las primeras consisten "en una sola representación" (por ejemplo, "noche"). Las segundas, "de dos o muchas entrelazadas entre sí" (por ejemplo, la gente descansa por la noche después del trabajo). Las ideas abstraídas de la realidad no deben ser confundidas con las ideas místicas extraídas de las doctrinas cabalísticas y otras semejantes.

Lomonósov no niega el papel que la imaginación cumple en el conocimiento, pero aconseja no dejarse arrastrar por ella, sino coordinarla con la realidad, con la experiencia. "Para mí una sola experiencia vale más que mil opiniones nacidas sólo de la imaginación." Al propio tiempo ve que el conocimiento experimental es limitado cuando no lo respaldan una generalización racional, unas deducciones teóricas. "Aquellos que a la hora de extraer verdades por la vía experimental no apelan más que a sus propios sentidos, la mayor de las veces no obtendrán nada, pues no verán lo mejor y más necesario o no sabrán utilizar lo que vean o logren con ayuda de los demás sentidos." [11] Lomonósov atribuye gran significado a las hipótesis científicas, en las que ve uno de los medios de conocimiento de las leyes del Universo. Las hipótesis "son permisibles en los asuntos filosóficos e incluso representan el único camino por donde los grandes hombres llegaron a descubrir las verdades más importantes" [12].

La filosofía materialista de Lomonósov, asentada en las adquisiciones de las ciencias naturales, bien que fuera todavía en su base mecanicista, contiene la idea del desarrollo, es un eminente logro del pensamiento filosófico del siglo XVIII y ejerció una fecunda influencia sobre el desarrollo posterior de la filosofía y las ciencias naturales.

---

[10] M. V. Lomonósov. *Obras Completas. Moscú-Leningrado, 1952, t. 7, pág. 100.*

[11] *M. V. Lomonósov. Obras filosóficas escogidas.* Moscú, 1950, pág. 93.

[12] M. V. Lomonósov. *Obras Completas.* Moscú-Leningrado, 1952, t. 3, pág. 231.

3. Las opiniones filosóficas y sociológicas de los ilustrados rusos de la segunda mitad del siglo XVIII

Las opiniones sociopolíticas de los ilustrados rusos de la segunda mitad del siglo XVIII *Dmitri Serguéievich Anichkov* (1733-1788), *Semión Efímovich Desnitski* (muerto en 1789), *Iván Andréievich Tretiakov* (muerto en 1776), *Alexéi Yákovlevich Polénov* (1738-1816), *Yákov Pávlovich Kozelski* (*ca.* 1728-*ca.* 1794), *Denís Ivánovich Fonvizin* (1745-1792), *Pafnuti Serguéievich Baturin* (ca. 1740-1803), *Nikolái Ivánovich Nóvikov* (1744-1818) se forman bajo la influencia de la sublevación campesina de Pugachov. También influyen notablemente sobre ellos los pensadores avanzados de Occidente.

En sus obras critican ásperamente muchos aspectos del régimen de servidumbre feudal que les rodeaba: la arbitrariedad y la crueldad de los latifundistas propietarios de siervos, la venalidad de los funcionarios y jueces del zar, la ignorancia y el parasitismo del clero. Pero de estos hechos no infieren conclusiones revolucionarias y sus aspiraciones se reducen a reformas sociales, sus principales esperanzas las ponen en la instrucción, en el humanismo de la nobleza y en el "filósofo sentado en el trono". Hacen llamamientos al sentido común de las clases dominantes, quieren convencer a la autocracia y la nobleza de que acepten los principios de la ilustración y promulguen una "buena legislación", instauren una "administración racional" y sean virtuosos, humanos, justos, etc. Su sueño es el "monarca ilustrado" que haga realidad estas ideas.

Nóvikov, Fonvizin y Desnitski propendían hacia la instauración de una monarquía constitucional. Vistas las cosas de un modo objetivo, los ilustrados eran exponentes de las embrionarias tendencias burguesas opuestas a la servidumbre que comenzaban a brotar en las entrañas de este régimen.

Las opiniones filosóficas de los ilustrados

En el problema de la misión de la filosofía, Kozelski, Anichkov, Baturin, Desnitski y Tretiakov aspiran a liberar a

esta disciplina de la tutela teológica, la conciben como ciencia totalmente autónoma, la "ciencia de las ciencias", que según Kozelski proporciona "exclusivamente conocimientos generales acerca de las cosas y los asuntos humanos" [13]. Los ilustrados incluyen en la ciencia filosófica la lógica, la metafísica, la psicología, la ética y las ideas jurídicas y excluyen la teología, la astrología y la cabalística.

Las concepciones filosóficas de Kozelski, Baturin, Anichkov y algunos otros ilustrados respecto a la naturaleza y sus leyes, el hombre y el carácter del saber humano son en lo fundamental materialistas. Cierto, su materialismo es inconsecuente, a menudo se envuelve en ropaje deísta, puesto que no rechazan la idea de Dios como primer creador. Algunos ilustrados (Anichkov, por ejemplo) retroceden del materialismo a la religión admitiendo la inmortalidad del alma y tratando de conciliar esta admisión con las concepciones materialistas acerca de la naturaleza que, tras salir de las manos del Creador, se desarrolla conforme a sus propias leyes. Cada cosa tiene su base natural y su causa natural, la cual se oculta en la propia cosa o en otras cosas. En la naturaleza, las cosas o los objetos se hallan en interacción e interconexión. En materia cosmológica, los ilustrados rusos son partidarios de la teoría heliocéntrica, de la infinitad del Universo y de la multiplicidad de los mundos. Kozelski y Baturin comparten la teoría atomista de la estructura de la materia, defienden la ley de la conservación de la materia considerando inmutable y eterna esta ley y afirman que el espacio mundial está lleno de tenue materia. Anichkov, Kozelski y Baturin están en desacuerdo con la doctrina teleológica leibniziana respecto a la armonía preestablecida y según la cual en el mundo todo está predeterminado por Dios y todo acontece por voluntad de Dios. Para estos autores, en el mundo todo ocurre conforme a leyes naturales dimanantes de la relación mutua de las cosas.

Algunos ilustrados materialistas impugnan la doctrina idealista wolffiana de la "perfección del mundo" y los principios de la "filosofia moral" wolffiana. Así, en sus

---

[13] *Obras selectas de pensadores rusos de la segunda mitad del siglo XVIII.* Moscú, 1952, t. I, pág. 428.

Proposiciones filosóficas, Kozelski, al considerar los problemas de la moral, critica los estratos teleológicos en la ética leibniziano-wolffiana, en particular la célebre teoría de la "no resistencia al mal". Aunque utilizan unas u otras definiciones de la lógica de los wolffianos, Kozelski, Anichkov y otros pensadores rusos las limpian de la pátina religioso-mística; por entender que no guarda relación con la filosofía cierran la puerta a la llamada teología natural, que pretende determinar los atributos divinos.

En la obra *Investigación del libro de los errores y de la verdad* (1790), Baturin critica con todo rigor las ideas místicas de los masones, su afición por la alquimia, la cabalística, la quiromancia y la astrología, la búsqueda de la "piedra filosofal" y del "elexir de la vida".

Anichkov, Kozelski y Baturin también enfocan con la óptica del sensualismo materialista los problemas de la gnoseología. Solidarios de Locke, afirman que nada hay en el entendimiento que no estuviera antes en los sentidos. "Nuestros sentidos —escribe Anichkov— son considerados justamente como las puertas a través de las cuales los aspectos abstraídos de las cosas exteriores llegan a nuestra alma, de la que procede después todo conocimiento." [14] Si el hombre no tuviera sentidos no podría elaborar conceptos, ideas, juicios.

Para Anichkov, la teoría innatista de Descartes y Leibniz carece de consistencia. Los recién nacidos no tienen conceptos y representaciones, que el hombre va adquiriendo con el devenir de la vida, en el proceso de comunicación con otros hombres. En cierta medida están dotados de "sentidos", "imaginación" y "memoria" no sólo las personas, sino también muchos animales, mientras que el "raciocinio", la "atención", la facultad de "abstracción" son propios exclusivamente del hombre y faltan a los animales. Anichkov y Kozelski señalan tres grados del conocimiento humano: a) la percepción sensorial, b) la elaboración por el alma del concepto relativo al objeto aprehendido y c) los razonamientos. Los sentidos, la imaginación, las abstracciones pueden a veces inducir a error.

[14] *Obras selectas de pensadores rusos de la segunda mitad del siglo XVIII.* Moscú, 1952, t. I, pág. 143.

Para evitarlo debemos recurrir a la experiencia, a las observaciones y a los experimentos, y discriminar la fantasía y la ficción de la realidad.

En una época en la que dominaba la ideología religioso-feudal tuvieron gran significación las obras *Razonamientos de la teología natural sobre el principio y el origen de la adoración divina natural*, de Anichkov (1769), *Razonamiento jurídico de las cosas sagradas, santas y veneradas e indicación de los derechos con que cada pueblo las defiende*, de Desnitski (1772), los trabajos anónimos *Espejo de la impiedad* y *Del mundo, su principio y antigüedad*, que desarrollan ideas ateas o anticlericales. Para sus autores, la aparición de las creencias religiosas obedece a la ignorancia del hombre primitivo, a su temor a los fenómenos de la naturaleza, amenazadores e incomprensibles.

Tretiakov hace suya la idea ilustrada del origen natural de las creencias religiosas y entiende que "la ignorancia, el temor y el asombro constituyen la causa de toda superstición". Los ilustrados rusos combaten la injerencia de la Iglesia en los asuntos de la ciencia, de la escuela y del poder secular, y condenan las persecuciones religiosas.

En *Espejo de la impiedad*[15] y en *Del mundo, su principio y antigüedad*[16] se rechaza sin circunloquios la doctrina religiosa de la creación del mundo por Dios y la Divina Providencia, se satiriza la doctrina teológica de los atributos divinos, se niega la existencia de Dios y se afirma que el mundo existe desde toda la eternidad, por sí mismo, y que se desarrolla conforme a sus leyes.

Opiniones sociológicas

Los ilustrados rusos plantean en sus obras el problema del derecho natural y del contrato social. Polénov, Fonvizin, Nóvikov y otros autores, extraían deducciones antifeudales de la teoría del derecho natural, defendían a los siervos, pedían instrucción para el pueblo y una legislación racional. Igual-

[15] Véase *Obras selectas de pensadores rusos de la segunda mitad del siglo XIII* Moscú, 1952, t. II, págs. 533-545.

[16] Véase *Los ilustrados rusos desde Radíschev hasta los decembristas. Obras en dos tomos.* Moscú, 1966, t. 2, págs. 414-443.

mente examinaron el problema de los grados de desarrollo de la humanidad. Así, Desnitski considera que la humanidad ha pasado por cuatro fases. En la primera, los hombres se dedicaban a la caza y a recoger los frutos que ofrecía la naturaleza; en la segunda se ocuparon de la ganadería; en la tercera, de la agricultura, y en la cuarta, pasaron al estado del comercio. Este autor expone la idea de que la propiedad privada no ha existido siempre y que no se encuentra en las primeras fases de desarrollo. Al principio surgió la propiedad mobiliaria y, más tarde, la propiedad inmueble. Los que acapararon las riquezas se convirtieron luego en gobernantes. Primero se adueñaron del poder en la familia o la tribu, luego en la comunidad o el Estado. Para los ilustrados, la propiedad privada era sagrada e inviolable, tesis ésta que expresa el carácter burgués de sus concepciones.

En la investigación del origen de la familia, Desnitski sostiene que la monogamia no ha existido siempre y que en las épocas primitivas había imperado el matrimonio por grupos, pasándose después a la poligamia y, finalmente, a la monogamia. La aparición del "matrimonio monogámico" no tiene para este autor una causa fisiológica, sino que obedece al crecimiento de las exigencias económicas y las necesidades, a las "ventajas económicas".

Tretiakov explica la existencia de ricos y pobres por la presencia de la propiedad privada y la división del trabajo y se manifiesta en favor de una equitativa distribución del trabajo y de la riqueza entre los miembros de la sociedad.

Los escritos de los ilustrados contra el régimen de servidumbre y la ideología religioso-mística de éste prueban que en la segunda mitad del siglo XVIII comenzó en Rusia la lucha ideológica de la orientación antifeudal, de la que eran exponentes los ilustrados, contra la orientación defensora de la servidumbre.

Los ilustrados ucranianos del siglo XVIII. Grigori Skovorodá

Grigori Sávvich Skovorodá (1722-1794) es un eminente pensador ucraniano del siglo XVIII, autor de diversos tratados

filosóficos, como *Narciso, Conversación amistosa sobre el mundo espiritual* y *La serpiente de Israel.* Las concepciones filosóficas de este autor se distinguen por el dualismo, a veces con cierto hálito místico. Reconoce el carácter objetivo de la naturaleza y sus leyes, la multiplicidad de los mundos en el Universo y es partidario de la teoría heliocéntrica de Copérnico. Skovorodá cree en la posibilidad infinita del conocimiento del mundo, critica la escolástica medieval y ciertos aspectos de la religión oficial. Al propio tiempo admite la existencia de Dios como creador del mundo, a veces lo identifica con la naturaleza y entiende la "naturaleza espiritual" como exteriorización de la esencia divina. Este autor ucraniano divide el mundo circundante en "mundo habitable" —el mundo del hombre— y el "mundo simbólico" ("misterioso" o bíblico). Su divulgación de las ideas de la ilustración y su defensa del pueblo oprimido tuvieron un alcance progresivo.

Iván Petróvich Kotliarevski (1769-1838) desempeña un papel no desdeñable en la propagación en Ucrania de las ideas ilustradas y en la crítica del régimen de servidumbre y la moral de las clases dominantes.

4. Las concepciones filosóficas y sociológicas de Alexandr Radíschev

Alexandr Nikoláevich Radíschev (1749-1802), con el que comienza el pensamiento revolucionario en Rusia, es un prominente materialista y denodado luchador contra el régimen de la servidumbre y la autocracia.

Nace en el seno de una familia noble. Estudia primero en la Universidad de Moscú, luego en el Cuerpo de Pajes y en la Universidad de Leipzig y, al regresar a Rusia, trabaja durante algún tiempo en el Senado, en el Colegio de Comercio y en Aduanas. En los años 80 escribe la *Oda a la Libertad* y, en 1790, el libro *Viaje de San Petersburgo a Moscú,* obras revolucionarias que le valen ser encarcelado en la Fortaleza de Pedro y Pablo y condenado por el Senado a la pena capital, que le es conmutada por diez años de destierro en Ilimsk. En el

confinamiento siberiano, que dura hasta 1796, escribe el tratado filosófico *El hombre, su mortalidad y su inmortalidad.* De vuelta del destierro trabaja en la Comisión de Codificación de Leyes y redacta diversos proyectos de ley encaminados a aliviar la situación de los siervos y del pueblo en general. Estos proyectos son acogidos furiosamente por los latifundistas propietarios de siervos y de nuevo pende sobre su autor el peligro de ser deportado a Siberia. Llevado por la desesperación se suicida en 1802.

En el libro *Viaje de San Petersburgo a Moscú* sale en defensa del pueblo oprimido y, ante todo, de los siervos. Ya con anterioridad ha escrito que el régimen de servidumbre y la autocracia son el "estado más opuesto a la naturaleza humana". Radíschev tiene la seguridad de que tarde o temprano el pueblo se rebelará contra los opresores, derrocará por la fuerza el poder de los zares y los latifundistas, impondrá la igualdad ante la ley y en la posesión de bienes de fortuna, instaurará la libertad, abolirá la división en estamentos y la gran propiedad privada y acabará con la holgazanería y el parasitismo de la alta sociedad. La sociedad del futuro se basará en el contrato social, en una legislación racional, en el poder del pueblo y en la igualdad de fortuna.

Aunque era partidario de la vía revolucionaria de transformación de Rusia, Radíschev no descarta la posibilidad de valerse también de reformas para aliviar con ellas la suerte del pueblo. En algunos lugares del *Viaje...*, en los proyectos de ley redactados en el período en que escribe este libro y después de volver de Siberia, hace llamamientos al buen juicio de la nobleza instruida, exhorta a los latifundistas a renunciar voluntariamente a los siervos y darles la libertad. Por esta razón, los ideólogos de la burguesía y de los latifundistas presentaron a Radíschev como un liberal. Lo mismo hacen hoy los historiadores burgueses. En realidad, Radíschev pertenece al grupo de nobles revolucionarios y en sus concepciones encontramos atisbos de ideas democrático-revolucionarias.

El materialismo de Radíschev

Las ideas materialistas de Radíschev se basan en las conquistas de las ciencias naturales del siglo XVIII, las doctrinas de los enciclopedistas franceses y la tradición materialista rusa que arranca de Lomonósov. En su raíz es un materialismo mecanicista y metafísico combinado con concepciones idealistas acerca de la vida social y no está enteramente libre de elementos deístas.

La filosofía de Radíschev apunta contra la ideología idealista y religioso-mística de la reacción latifundista. Radíschev critica la doctrina mística de los masones y las corrientes idealistas reaccionarias en filosofía y ciencias naturales. Condena a la Iglesia por situarse al lado del poder zarista contra el pueblo, por "empeñarse en aherrojar la razón" y porque los servidores del culto han sido siempre los inventores de los grilletes de la razón humana.

En pos de Lomonósov y de los materialistas franceses del siglo XVIII, para Radíschev la naturaleza es manifestación de las diversas formas de la "corporeidad" (la materia). Son exteriorizaciones de esa "corporeidad" la luz, el magnetismo, la electricidad, el éter, así como el surgimiento de la vida. El pensador ruso sostiene que no hay nada en el mundo "fuera de la corporeidad". Constituyen la naturaleza objetos materiales que tienen extensión, figura (forma), divisibilidad, dureza, movimiento, atracción y repulsión. Los objetos, los cuerpos se hallan siempre en el espacio. El movimiento es una propiedad permanente de la materia, es inconcebible sin la materia. Radíschev admite la ley de la conservación de la materia y el movimiento en la naturaleza, considera que los elementos constitutivos del mundo material son átomos, ninguno de los cuales desaparece, y rechaza la doctrina idealista de la causa primigenia identificada con un "ser indeterminado e infinito" que "no puede ser comprendido".

Convencido de la materialidad de la naturaleza, sostiene que "el ser de las cosas es independiente de la fuerza del conocimiento de las mismas y existe por sí mismo" [17]. El

[17] A. N. Radíschev. *Obras filosóficas y político-sociales escogidas*. Moscú, 1952, pág. 315.

hombre es la manifestación más alta de la corporeidad, "la criatura más perfecta", es evidente su semejanza con la naturaleza viva y la humanidad se desarrolla conforme a las mismas leyes que toda la naturaleza. "No rebajamos al hombre —escribe— porque descubramos que por su constitución se asemeja a otras criaturas o porque mostremos que, en lo esencial, se rige por las mismas leyes que ellas. ¿Cómo podría ser de otro modo? ¿Acaso no es un ser material?"[18] No significa esto que se pueda comparar al hombre con una planta. "No diremos, como algunos filósofos, que el hombre es un vegetal, pues si bien es cierto que hay grandes semejanzas entre uno y otro, la diferencia entre ambos es inmensa."[19] El hombre se distingue del mundo vegetal y animal por su "andar erecto", la facultad de hablar, la posesión de sentidos más finos y perfectos, de principios morales, inventiva, razón y tendencia a la vida social. Radíschev encomia la idea de Helvecio sobre la importancia de las manos en la formación del hombre. El lenguaje del hombre está vinculado a su pensamiento, es "el medio para unir las ideas", desarrolla y amplía la facultad pensante del hombre. En fin, propia del hombre es la "coparticipación", o sea, es un ser social inconcebible fuera de la sociedad. Pero lo que principalmente distingue al hombre del animal es su actividad intelectiva. Como el hombre está dotado de razón "posee fuerza para percatarse de las cosas", esto es, tiene capacidad cognoscitiva. El conocimiento se cumple a través de la experiencia y el razonamiento. La "experiencia sensible" aparece cuando las cosas que existen objetivamente actúan sobre la "fuerza del conocer" o sentidos; la "experiencia racional" hace ver las relaciones entre las cosas, estas relaciones engendran los conceptos o ideas; las fuerzas del conocer son determinadas por el intelecto o la razón, la experiencia da cuenta del ser de las cosas. En el proceso del conocer, la sensibilidad, el intelecto, la memoria, la representación, el concepto y el razonamiento no actúan por separado, sino como un algo unido.

En la interpretación del desarrollo del mundo animal,

---

[18] Ibídem, pág. 298.
[19] Ibídem.

incluido el hombre, Radíschev se atiene a la teoría de la epigénesis y rechaza, por no considerarla científica, la doctrina del preformismo de Haller y Bonnet, a la que llama "filosofía seminal". Contra la doctrina idealista de las ideas y conceptos innatos establece que, al principio, el niño no piensa, sino siente, su cerebro no es aún órgano del pensar, sino del sentir. La facultad intelectiva del niño se forma poco a poco, bajo la acción de los objetos exteriores y el clima, los ejercicios y la educación, los usos y las costumbres. Al morir el cuerpo muere el órgano del pensar y se destruye la capacidad pensante. Tras señalar que el hombre abriga la esperanza de la inmortalidad y la eternidad, pregunta si es legítima tal esperanza puesto que en la naturaleza todo nace, se desarrolla y está sometido a la muerte o la destrucción. Por supuesto —dice—, la muerte es algo horrible para el hombre, pero el alma no puede ser separada del cuerpo, perece con el cuerpo; el alma es mortal.

Así pues, Radíschev somete a crítica la doctrina de la inmortalidad del alma y sostiene que la idea de tal inmortalidad tiene por origen las calamidades y los sufrimientos humanos. Al propio tiempo expone los razonamientos de Mendelson, Herder y otros pensadores y no rechaza explícitamente sus doctrinas acerca de la inmortalidad del alma, aunque señala una y otra vez que no son más que "conjeturas" y "ensueños" que no pueden ser admitidas sino por vía de la fe, ya que no pueden ser confirmadas prácticamente. El hombre puede inmortalizar su nombre con grandes obras en bien de la sociedad.

Las concepciones sociológicas

Para Radíschev, la fuerza propulsora básica del progreso social es la razón, la enseñanza. Esto no empece para que atribuya al trabajo gran significación en el desarrollo de la sociedad y lamente que esté desigualmente distribuido. En la sociedad futura deberá ser eliminada esa desigualdad, dice. También el medio geográfico, las "necesidades vitales", la forma institucional tienen influjo considerable sobre el proceso histórico.

El pensador ruso se muestra en desacuerdo con los que juzgan que unos pueblos están mejor dotados intelectualmente que otros, que unos están llamados a desarrollar las ciencias y perfeccionar los conocimientos, a impulsar el progreso, mientras otros han de permanecer siempre en un estado infantil. "El despliegue del intelecto del pueblo —afirma— depende del grado de circunstancias favorables". Radíschev reconoce tanto el papel activo del pueblo en la historia como el de las insignes personalidades, pero a diferencia de muchos ilustrados del siglo XVIII considera que los grandes hombres no aparecen fortuitamente sino al calor de las necesidades históricas, pues "las circunstancias sirven de ocasión para que se desenvuelvan los grandes talentos; pero en la creación de ellos, la naturaleza no es avara..."[20]

Si bien tiene un alto concepto de Rousseau y Montesquieu, Radíschev no está de acuerdo ni con la idea del primero, acerca de que el régimen republicano-democrático es válido sólo para los países pequeños, mientras que para los grandes la mejor forma institucional es la monarquía, ni con el postulado del segundo, acerca de la obligatoria "división de los poderes". A juicio de Radíschev, el régimen republicano-democrático, la mejor forma institucional, es apto para cualquier país, independientemente de sus dimensiones. De otro lado, critica airadamente el colonialismo y la trata de esclavos en Inglaterra, los Estados Unidos y otros países capitalistas y condena el régimen de Norteamérica, donde "cien altivos ciudadanos nadan en la opulencia, mientras otros millares de ellos carecen de un sustento seguro y de un techo propio que les proteja del calor y del frío extremos".

Radíschev desempeñó un eminente papel en la lucha emancipadora y el desarrollo del pensamiento social progresista de Rusia. Lenin tuvo en gran aprecio la batalla patriótica librada por este pensador, su lucha contra la violencia y el yugo de los sicarios zaristas, los grandes terratenientes y los capitalistas. "Tenemos el orgullo —escribe Lenin— de que esas violencias hayan originado resistencia en nuestro medio, entre

---

[20] A. N. Radíschev. *Obras filosóficas y político-sociales escogidas.* Moscú, 1952, pág. 402.

los rusos, de que *ese* medio haya destacado a un Radíschev, a los decembristas, a los revolucionarios plebeyos de los años del 70..."[21]

Los ilustrados y materialistas de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX

Bajo la influencia de Radíschev, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, en Rusia divulgan las ideas antifeudales Vadim Pássek, Fiódor Kréchetov, Iván Pnin, Alexandr Bestúzhev, Vasili Popugáev, A. Kaisarov, Vasili Malinovski, Alexandr Kunitsin y otros ilustrados rusos, que desarrollando la teoría del Derecho Natural y el contrato social extraen de ella deducciones antifeudales y finalmente democrático-burguesas y se orientan hacia un régimen constitucional o republicano. Estos autores recaban instrucción para el pueblo y una legislación racional, preconizan el humanismo y la reeducación moral, por lo que dedican gran atención a los problemas de la ética. En el desarrollo de la filosofía social rusa tienen gran importancia las siguientes obras: *Consideraciones sobre la prosperidad de los cuerpos populares* y *Consideraciones sobre el bienestar de las sociedades populares*, de Popugáev; *Derecho Natural* y *Enciclopedia del Derecho*, de Kunitsin; *Consideraciones sobre la emancipación de los siervos en Rusia*, de Kaisarov; *Experiencia de la instrucción concerniente a Rusia*, de Pnin; *Consideraciones sobre la educación*, de Bestúzhev, la poesía librepensadora de Pássek y *Discurso sobre la paz y la guerra*, de Malinovski.

En la filosofía rusa de este período es un gran acontecimiento la publicación de las obras de Alexandr Lubkin *Cartas sobre la filosofía crítica* (1805) y *Esbozo de Lógica* (1807) y las de Timoféi Osipovski *Consideraciones sobre el espacio y el tiempo* (1807), así como el *Discurso sobre el sistema dinámico de Kant* (1813). Estos autores sustentan la teoría materialista del conocimiento y las ideas científico-naturales acerca de la naturaleza y critican la doctrina idealista subjetiva de Kant referente al espacio y el tiempo, el agnosticismo y el apriorismo del filósofo alemán

Lubkin y Osipovski consideran imposible una representa-

---

[21] V. I. Lenin. *El orgullo nacional de los rusos. O. C.*, t. 26, pág. 107.

ción del tiempo y el espacio divorciada del "ser de las cosas", del mundo material, ya que éste existe únicamente en el tiempo y el espacio. Por ello, el tiempo y el espacio no son más que formas, cuyo contenido es el ser material independiente de la conciencia del hombre. Los conceptos de extensión y divisibilidad, de movimiento y reposo, de finito e infinito, así como todos los demás, incluidos los matemáticos, el hombre no los extrae al principio de la facultad intelectiva pura, bien que el significado de ésta sea inmenso, sino de la realidad misma en que vive y que cotidianamente opera sobre sus sentidos.

Osipovski es partidario de la teoría atomista de la estructura de la materia, pero entiende que los átomos no son la frontera de la divisibilidad de la materia y que, merced al progreso de la ciencia, posiblemente se descubrirán partículas más pequeñas aún.

Lubkin se opone a la división kantiana de los objetos en las incognoscibles "cosas en sí" y los fenómenos cognoscibles y ve en ella una manifestación de subjetivismo. Al hilo de la tradición que parte de los ilustrados del siglo XVIII considera que el conocimiento pasó por tres fases, a saber: histórica o sensible, matemática y, por último, filosófica. El conocimiento filosófico o superior es el conocimiento del ser de las cosas, de sus nexos, relaciones y múltiples causas, estados y cualidades. De todo ello trata la filosofía teórica. La filosofía práctica se ocupa de los problemas de la moral. En gnoseología, Lubkin y Osipovski reservan un lugar considerable a la actividad de la razón, a la asociación de ideas, a las observaciones y la experiencia. Lubkin critica la teoría subjetivista de las nominadas cualidades secundarias y sienta que éstas son inherentes a los propios objetos y no sólo a nuestras percepciones subjetivas.

Osipovski se distingue en la difusión de las conquistas de la astronomía y las matemáticas de su época.

5. Las ideas filosóficas y sociológicas de los decembristas

Un importante jalón en la historia del movimiento emancipador, del pensamiento socio-político y filosófico de la Rusia

del primer cuarto del siglo XIX lo constituye la actividad de los revolucionarios nobles conocidos como los decembristas. Lenin señala que el movimiento liberador de Rusia "ha recorrido tres etapas principales, correspondientes a las tres clases principales de la sociedad rusa que imprimieron en él su sello: 1) período de los revolucionarios de la nobleza, aproximadamente de 1825 a 1861; 2) período de los revolucionarios del estado llano, o período democrático-burgués, aproximadamente de 1861 a 1895; 3) período proletario, desde 1895 hasta los momentos presentes"[22].

La aparición de los revolucionarios nobles estuvo condicionada, en última instancia, por la descomposición del régimen feudal en Rusia y la gestación en sus entrañas del sistema capitalista, así como por el endurecimiento de la lucha de clases entre los campesinos y los terratenientes en el primer cuarto del siglo XIX. En la formación de la ideología de los decembristas ejercieron gran influencia la Guerra Patria de 1812 contra los invasores franceses, los acontecimientos revolucionarios en Europa Occidental a partir de la Revolución Francesa de 1789, las obras de los ilustrados franceses del siglo XVIII y las ideas revolucionarias de Radíschev, cuya obra *Viaje de San Petersburgo a Moscú* era leída en secreto en los medios progresistas de la nobleza.

Poco después de la Guerra Patria de 1812 aparecen en Rusia sociedades políticas secretas, formadas por jóvenes nobles, sobre todo militares. Los revolucionarios de la nobleza querían abolir la servidumbre y el despotismo absolutista, el sistema de estamentos, el sistema de reclutamiento y los poblados castrenses e instaurar un ordenamiento republicano, conceder tierras a los labriegos, etc. Estos objetivos se alcanzarían por medio de una insurrección militar. Cierto, algunos de ellos (Nikita Muraviov, por ejemplo) eran más moderados y preconizaban una monarquía constitucional limitada.

El levantamiento militar iniciado en diciembre de 1825 en San Petersburgo y, en el Sur, en Vasilkovo, fue dominado por el gobierno zarista. Pável Ivánovich Péstel, Kondrati Fiódoro-

[22] V. I. Lenin. *Del pasado de la prensa obrera en Rusia. O. C.*, t. 25, pág. 93.

vich Riléiev, Mijaíl Pávlovich Bestúzhev-Riumin, Serguéi Ivánovich Muraviov-Apóstol, Piotr Grigórievich Kajovski, todos ellos, dirigentes de la insurrección, fueron ejecutados en la horca; más de cien decembristas, deportados a Siberia, y los soldados que participaron en el levantamiento, sometidos a baqueteo y condenados a presidio y a otras penas rigurosas.

Ideas filosóficas de los decembristas

En punto a ideas filosóficas, entre los decembristas hay diversidad de opiniones. La mayoría son ateos y librepensadores, materialistas en su visión de la naturaleza. Los decembristas Iván Dmítrievich Yakushkin, Piort Ivánovich Borísov, Nikolái Alexándrovich Kriúkov (hasta 1825), Vladímir Fedoséievich Raevski, Iván Ivánovich Gorbachevski, Alexandr Petróvich Bariatinski y otros interpretan y explican de forma materialista la naturaleza y sus leyes y el origen y el carácter de los conocimientos humanos. Como testimonia Pushkin, Péstel exponía ideas ateas. Los decembristas Riléiev, Alexandr Alexándrovich Bestúzhev y Nikolái Ivánovich Turguéniev eran librepensadores: ponían en tela de juicio los dogmas religiosos y se mofaban del clero, aunque no divulgaban en público su ateísmo y materialismo.

Los decembristas materialistas consideran que la filosofía debe ser una ciencia autónoma, independiente de las doctrinas religiosas y libre de la inánime escolástica. A juicio de Yakushkin, el quehacer filosófico consiste en explicar qué es la vida y cuál es el origen del hombre. Kriúkov sostiene que la filosofía debe buscar un régimen social racional, instruir y educar a gobernantes y gobernados y enseñar la justicia, la verdad y las virtudes.

Las ideas filosóficas de los decembristas materialistas están expuestas en las obras de Borísov *El surgimiento de los planetas* y de Yakushkin *Qué es la vida*, en las notas de Kriúkov (escritas antes del levantamiento), en la oda *El Supremo Hacedor* de Bariatinski y en las elegías filosóficas de Raevski.

Las cosas están formadas por ínfimas partículas materiales que Borísov llama átomos y Yakushkin unidades. Estas partículas poseen extensión y fuerza de movimiento y condicio-

nan la aparición del calor, la luz, la electricidad, el magnetismo, la trabazón y la atracción. En la naturaleza —orgánica e inorgánica— no hay reposo, todo se halla en movimiento y desarrollo. "En todas sus manifestaciones —escribe Yakushkin—, desde el hongo hasta el hombre, la vida muestra diversos grados de desarrollo, y exactamente de la misma manera que la luz aparece en un alto grado de calor, así también surge el pensamiento cuando la vida alcanza un desarrollo superior." [23] Borísov establece que los planetas no existen desde siempre, sino que se van formando poco a poco de diminutos átomos diseminados en el espacio[24].

Los decembristas materialistas desarrollan las ideas ateas. Raevski sostiene que la fe en la existencia de Dios no se basa más que en la prueba especulativa y condena la doctrina idealista de la inmortalidad del alma, ya que

> Nadie nos ha probado qué nos espera más allá de la tumba;
> ni los miles de magos ni los libros de Moisés,
> ni los admirables varones que hablan a la escandalosa chusma,
> ni el genio de Leibniz en las páginas de su Teodicea.[25]

Raevski habla con admiración de la doctrina atea de Lucrecio. En la poesía *El poeta en la mazmorra*, llama a la religión "brida para la chusma supersticiosa ante el señor ungido"; y a la fe, "escudo de acero de los zares" que ha de contener las "aventuras de la razón".

En su oda *El Supremo Hacedor*, Bariatinski presenta a un Dios malvado, cruel y sanguinario que abate sobre los hombres padecimientos y tristezas incontables. "Allá el sabio si en ese amasijo ve a Dios, mas por esa crueldad mi corazón lo rechaza." La idea de Dios —dice el poeta— está engendrada por el miedo del hombre a los incomprensibles y sobrecogedores fenómenos de la naturaleza, pues el temor es "la cuna de los extravíos del mundo". Bariatinski termina su oda con incitaciones a derribar el altar erigido a Dios como ser omnipotente e infinito en su bondad, pues no es ni una cosa ni otra.

---

[23] *Obras político-sociales y filosóficas escogidas de los decembristas.* Moscú, 1951, t. I, pág. 166.
[24] Véase ibídem, t. III, pág. 79.
[25] Ibídem, t. II, pág. 358.



Los decembristas materialistas consideran que ciencia y religión son incompatibles, ya que la primera descansa en hechos y observaciones, en experimentos y experiencias que proporcionan un conocimiento cierto del mundo que nos rodea, mientras la segunda tiene por base la fe ciega en las Sagradas Escrituras, en la revelación mística.

Refiriéndose al origen de los conocimientos humanos, Yakushkin y Kriúkov sostienen que las representaciones del mundo exterior nos las proporcionan inicialmente los sentidos afectados por la acción de los objetos.

El hombre ha salido del mundo animal, dice Yakushkin. Impotente al nacer, poco a poco adquiere en la sociedad hábitos, experiencia, aptitudes conquistadas por las generaciones anteriores y que, por su parte, completa. El hombre es inconcebible fuera de la sociedad. Toda su fuerza, todas sus facultades se desarrollan en la sociedad; ella es la que le permite ocupar una posición dominante en la naturaleza.

A. Bestúzhev, K. Riléiev, V. Raevski, V. Kiujelbéker y otros exponen en artículos literarios críticos y obras de bellas letras las ideas estéticas de los decembristas. Bajo su influencia escribe el gran poeta ruso Pushkin. Los decembristas y Pushkin quieren un arte al servicio de la lucha emancipadora, un arte en el que vibre la nota civil, el acento revolucionario. Para Riléiev, la obra literaria debe inspirarse en la poesía épica nacional, en las leyendas que expresan el pasado heroico, el mundo psicológico, los altos y bellos sentimientos. Los decembristas quieren que este arte alentado por ideales civiles despierte "en el corazón de los ciudadanos el amor a la patria, el anhelo de concurrir al bien de la sociedad y de preservar el honor nacional y otros nobles sentimientos" [26].

Parte de los decembristas son creyentes, admiten la doctrina eclesiástica acerca de los designios divinos y la Providencia. P. Bobríschev-Pushkin, que en el exilio encabezaba la llamada congregación religiosa, sostiene que Dios ha creado el mundo, que el hombre ha recibido del espíritu divino el don de la palabra con el de la razón y la inmortalidad del alma.

---

[26] *Obras político-sociales y filosóficas escogidas de los decembristas.* Moscú, 1951, t. I, pág. 547.

E. P. Obolenski se siente atraído por la doctrina idealista de Schelling. Por las anotaciones de M. S. Lunin vemos que reconoce la inmortalidad del alma y la Providencia divina, aunque la considera incomprensible.

Envoltura religiosa arropa las ideas republicanas del *Llamamiento* de Bestúzhev-Riumin, del *Catecismo ortodoxo* de Muravióv-Apóstol, de la *Curiosa conversación* de Nikita Muraviov, donde, invocando las Sagradas Escrituras, se afirma que Dios creó al hombre "a su imagen y semejanza" "sin instituir el mal", razón por la cual "el poder erigido en la maldad no procede de Dios" [27], y debe ser aniquilado.

Concepciones sociológicas

Las opiniones de los decembristas relativas al proceso histórico-social llevan el sello de la Ilustración. Consideran que el "espíritu de los tiempos" es la fuerza principal y determinante del progreso social. "La instrucción —escribe P. Borísov— es el remedio más eficaz de todos los males morales. La ignorancia nunca ha hecho feliz a nadie y ha sido siempre la causa de las desdichas más atroces del género humano." [28]

A juicio de Riléiev, la ignorancia, contraria a la naturaleza del hombre, es el origen del despotismo. Por ello, el hombre no puede resignarse a la tiranía y "anhela liberarse del despotismo; la causa de ello es la instrucción" [29]. El libre pensamiento en materia religiosa y en política, el régimen republicano basado en el contrato social tienen como trámite previo, según Riléiev, la instrucción, la lucha contra la ignorancia y las supersticiones.

Las ideas políticas —nos dicen los decembristas— tienen gran significado para el desarrollo de la sociedad. Lunin sostiene que, al principio, las ideas políticas "anidan en algunas mentes y en los libros; después se convierten en pensamiento popular y fluyen en las conversaciones; por último se transforman en un sentimiento popular, exigen ser satisfechas sin falta y, al encontrar resistencia, son resueltas por medio de

[27] *Obras político-sociales y filosóficas escogidas de los decembristas.* Moscú, 1951, t. I, págs. 330 y 331.
[28] Ibídem, t. III, pág. 75.
[29] Ibídem, t. I, pág. 558.



una revolución" [30]. Pero consideran las ideas políticas divorciadas del desarrollo socioeconómico, del carácter de las clases y de la lucha de clases, esto es, de un modo abstracto, ahistórico.

Los decembristas son partidarios de la teoría del Derecho Natural y del contrato social que, en su raíz, es idealista. Los hombres son por naturaleza iguales y libres; en la antigüedad no se conocía la esclavitud ni la opresión del hombre por el hombre e imperaba una democracia "espontánea": la comunidad. La soberanía residía en el pueblo, que resolvía los asuntos importantes en sus asambleas.

Según Péstel, el hombre se agrupa en la sociedad incitado por "la satisfacción de necesidades comunes" y entonces cada individuo "debe ceder parte de su opinión y de sus propias ideas para lograr una opinión única con arreglo a la cual se puedan elegir los medios para actuar" [31]. Por consenso general se procede en la sociedad civil a la división de sus miembros en dirigentes y dirigidos. Con el paso del tiempo se convierte la sociedad civil en Estado, los dirigentes forman el gobierno y los dirigidos, el pueblo. "Pueblo" y "Gobierno" constituyen el Estado.

La esclavitud —afirma Péstel— contradice la naturaleza humana, es resultado de la infracción violenta del Derecho Natural y del contrato social, consecuencia de "circunstancias desafortunadas" y de la arbitrariedad de unos contra otros, de los gobernantes contra los gobernados. Como todos los hombres deben gozar de los mismos derechos y ventajas, la servidumbre y la autocracia deben ser aniquiladas.

Los decembristas entrevieron la lucha de clases y estimaban que es engendrada por la desigualdad patrimonial, estamental y política. Pero no comprenden que la lucha de clases surge a consecuencia de la propiedad privada sobre los medios de producción, cualquiera que sea su forma. Los revolucionarios nobles temían la revolución popular y afirmaban que manteniendo la propiedad privada sobre los medios de producción era posible evitar las colisiones sociales mediante la instrucción y una buena legislación.

---

30 M. S. Lunin. *Obras y cartas.* Petrogrado, 1923, pág. 14.

31 *Obras político-sociales y filosóficas escogidas de los decembristas,* t. II, pág. 75.



Muchos decembristas comprenden el papel de las masas populares en la historia. Kriúkov escribe que "con el pueblo todo es posible y sin él nada lo es". Polemizando con el historiador oficial Karamzín, que reduce la historia a la actuación de los zares y los príncipes, Nikita Muraviov sostiene que "la historia la hacen los pueblos", que no es "el poder saludable de la razón" el que gobierna la historia, sino la "opinión común"; que en la historia del pueblo se riñe una batalla constante entre el mal y el bien, el vicio y la virtud. Bestúzhev señala que no se puede reducir la historia a la actuación de los reyes, los zares y los héroes, ya que la fuerza de cada nación reside en el bienestar de todo el pueblo, en la expansión del comercio y la ciencia. No obstante, los decembristas estaban muy alejados del pueblo, al que marginaron del alzamiento por temor a que su participación lo transformara en un movimiento al estilo de Pugachov.

* * *

La presencia de los decembristas en la palestra social dejó huella profunda tanto en la lucha emancipadora del pueblo ruso como en el pensamiento social de Rusia. En pos de Radíschev desarrollaron las tradiciones materialistas y republicanas en Rusia.

Lenin encomia las concepciones librepensadoras de los decembristas, su valiente lucha contra la autocracia y la reacción y señala que, si bien el círculo de los revolucionarios nobles era reducido y por lo demás se hallaban tremendamente alejados del pueblo, su insurrección y sus ideas revolucionarias despertaron para la actividad social a una nueva generación, la generación de los demócratas revolucionarios.

De esta suerte, en Rusia, ya a mediados del siglo XVIII nace y, en los primeros decenios del siglo XIX sigue desarrollándose, la tradición materialista en la filosofía, tradición apoyada en las conquistas de las ciencias naturales y vinculada al movimiento emancipador contra el zarismo y la servidumbre. Los pensadores materialistas rusos combatieron la ideología idealista y religiosa reaccionaria de las clases dominantes. El pensamiento filosófico de Radíschev y los decembristas se funde con las ideas republicanas revolucionarias liberadoras.

CAPITULO VIII

LA FILOSOFIA CLASICA ALEMANA. LAS DOCTRINAS IDEALISTAS DE KANT, FICHTE, SCHELLING Y HEGEL

1. Las raíces históricas de la filosofía clásica alemana

El afianzamiento del modo capitalista de producción y la transformación de la burguesía en la clase que domina económicamente en Europa Occidental condicionan en la segunda mitad del siglo XVIII nuevos cambios socioeconómicos. Las primeras revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII han desbrozado el camino al desarrollo capitalista no sólo en los países donde han impuesto la demolición del régimen feudal, sino también en todo el Occidente europeo. Esto concierne en mayor grado todavía a la revolución francesa de 1789-1794, que ejerce inmensa influencia liberadora sobre los países de Europa, despertando en ellos un movimiento revolucionario que apunta contra el feudalismo y coadyuvando a la expansión de una nueva ideología, la ideología burguesa, históricamente progresiva, que proclama el derecho de cada ciudadano a la libertad, a la felicidad y a la propiedad privada, derecho que negaba la ideología feudal y que ahora se juzga "natural" e inalienable. Los ideólogos de la burguesía, a la sazón avanzada, revolucionaria, proclaman al hombre ser supremo y soberano de la naturaleza y afirman que el género humano ha emprendido un progreso social acelerado que conducirá al bienestar universal y al reino de la razón y la libertad. En su lucha contra las caducas relaciones sociales del feudalismo, los ideólogos burgueses, que no ven aún los antagonismos inherentes al régimen capitalista, contraponen a aquellas relaciones el ordenamiento burgués "racional" y, como a ellos les parecía, "natural".

El desarrollo de la economía capitalista va desmantelando más y más las relaciones económicas feudales, estancadas en grado considerable, y engendra nuevos sectores de la produc-

ción, nuevas clases y grupos sociales y nuevas necesidades sociales y personales. La revolución industrial de Inglaterra, el formidable incremento de la productividad del trabajo, de la cuantía y el ritmo de la producción social y las conquistas de la ciencia de la naturaleza parecen abrir al progreso social perspectivas ilimitadas y multilaterales.

Pero el feudalismo no ha sido aún totalmente aniquilado en el ámbito político. Sus fuerzas sociales desempeñan todavía un papel relevante incluso en los países donde la burguesía ha conquistado el poder político; y en aquéllos (que son la mayoría) donde el desarrollo de la economía capitalista no ha dado lugar aún a la transformación revolucionaria burguesa se encuentran en el poder y se niegan a compartirlo con la clase nueva, la burguesía. La restauración de la monarquía semifeudal de los Borbones en Francia y el Congreso de Viena, que agrupa a todas las fuerzas monárquicas feudales de Europa, son pruebas fehacientes de que la reacción tiene todavía empuje y de que trata de pasar a la contraofensiva.

Ahora bien, la burguesía barrunta peligros no sólo desde la derecha, sino también desde la izquierda, por parte de las masas oprimidas y explotadas, sobre las que el afianzamiento del capitalismo y del progreso con él relacionado abaten nuevas privaciones, más miseria y más explotación. Las contradicciones dentro del "tercer estado", que ya se habían dejado sentir en las primeras revoluciones burguesas, se vuelven abierto antagonismo de clase tan pronto la burguesía se instala en el poder. Así las cosas se acentúa en la ideología burguesa —que nunca ha brillado por su consecuencia revolucionaria— la proclividad a la avenencia con las fuerzas viejas, feudales, tanto más cuanto que, a su vez, estas últimas se adaptan al ordenamiento capitalista y, en cierta medida, se aburguesan. Estas contradicciones y tendencias se advierten con particular realce en Alemania, donde infinidad de escollos económicos y políticos obstaculizan el desarrollo del capitalismo.

Mientras la revolución burguesa y la expansión industrial han hecho de Inglaterra una gran potencia capitalista y mientras Francia ha desguazado el feudalismo en la revolución de 1789-1794 y avanza con rapidez por la vía capitalista, Alemania sigue siendo un país semifeudal desmembrado y

atrasado económicamente y políticamente. El latifundismo, los múltiples vestigios de la servidumbre, la estructura gremial y la existencia de infinidad de Estados alemanes independientes entre sí de un modo formal, diminutos y con un régimen absolutista reaccionario son factores que no sólo frenan el desarrollo capitalista del país, sino que aumentan el rezago económico de esos Estados respecto a países más desarrollados en el aspecto capitalista. "Nadie se sentía bien —dice Engels de este período de la historia alemana—. Los oficios, el comercio, la industria y la agricultura del país habían llegado a su nivel más bajo. Los campesinos, los artesanos y los patronos sufrían doblemente: a causa del gobierno parasitario y a causa del mal estado de cosas. Los nobles y los príncipes se encontraban con que sus ingresos no podían cubrir sus gastos, cada vez mayores, pese a que sacaban todo el jugo posible a sus súbditos. Todo andaba mal y en el país entero reinaba el descontento general."[1]

Tras esta elocuente definición de la Alemania de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, Engels señala que aquella "época oprobiosa en el sentido político y social" es al propio tiempo un gran período en la historia de la literatura y la filosofía alemanas. "En cada eminente obra de esta época alienta el espíritu de reto, de indignación contra toda la sociedad alemana de entonces."[2] Y esto se refiere no sólo a las obras de Schiller y Goethe, sino también a las de Kant, Fichte y Hegel, insignes representantes de la filosofía clásica alemana.

Engels señala que en Alemania, como sucediera en Francia, la revolución filosófica precedió a la revolución burguesa y fue su preparación ideológica. Los clásicos de la filosofía alemana son los protagonistas de la revolución filosófica de su país, pero a diferencia de Holbach, Helvecio, Diderot y otros ilustrados franceses, son idealistas, hecho éste que refleja el atraso económico de Alemania, la debilidad de la burguesía alemana, su ineptitud para combatir abiertamente, con espíritu revolucionario, el ordenamiento feudal y su tendencia al compromiso. No obstante, sus doctrinas idealistas fundamentan la

[1] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 2, pág. 561.
[2] Ibídem, pág. 562.



necesidad de la transformación burguesa de Alemania, que interpretan como reajuste de la vida social sobre la base de la razón y la libertad, juzgada esta esencia del espíritu por la filosofía clásica alemana.

Marx nomina la filosofía de Kant —fundador de la filosofía clásica alemana— teoría alemana de la revolución francesa, definición plenamente aplicable también a la filosofía de Fichte y Hegel. La teoría del desarrollo creada por los idealistas alemanes apunta de modo directo contra las fuerzas feudales reaccionarias que frenan el avance burgués de Alemania. Lenin señala: "La fe de Hegel en la razón humana y en los derechos de ésta y la tesis fundamental de la filosofía hegeliana, según la cual en el mundo transcurre un proceso constante de cambio y desarrollo, indujeron a los discípulos del profesor berlinés, que no querían resignarse a la realidad, a la idea de que también la lucha contra la realidad, la lucha contra la injusticia existente y el mal reinante tiene sus raíces en la ley universal del desarrollo perpetuo."[3]

Sin embargo, los filósofos alemanes comprenden el desarrollo, en rigor, como un proceso espiritual condicionado por el autodesarrollo de la razón, supuesto que escamotea el alcance de la transformación revolucionaria de las relaciones sociales materiales y justifica en el orden teórico la avenencia política con las fuerzas feudales que la burguesía alemana buscaba.

La magna conquista de la filosofía clásica alemana es la elaboración, desde falsas posiciones idealistas, ciertamente, del método dialéctico, de la lógica dialéctica, de la doctrina de las leyes del desarrollo. Y, de un modo coherente, cabe preguntar qué permitió a los ideólogos de la débil burguesía alemana hacer tan eminente contribución al progreso de la dialéctica.

La historia de la filosofía da razón de que, a menudo, las doctrinas filosóficas avanzadas tienen por cuna países relativamente atrasados en el sentido económico, siempre y cuando puedan, gracias a las condiciones objetivas de su evolución, valerse de la experiencia de países más avanzados. La Francia del siglo XVIII iba económicamente detrás de Inglaterra, pero

[3] V. I. Lenin. *Federico Engels. O. C.*, t. 2, pág. 7.



justamente en ella se formó el materialismo de Holbach, Diderot y Helvecio: la forma más desarrollada de la filosofía materialista de aquel siglo. Por supuesto, el materialismo francés del siglo XVIII se respaldó en las conquistas del materialismo inglés del siglo XVII, así como en el materialismo de Spinoza. Bien entendido que la premisa socioeconómica del materialismo francés fue la crisis de las relaciones sociales del feudalismo en Francia, la maduración de la revolución burguesa. En Alemania sucedió algo semejante. La filosofía clásica alemana se apoya en las adquisiciones del pensamiento filosófico de países europeos más avanzados donde ya se han realizado las revoluciones burguesas. Los materialistas franceses son los precursores (e inspiradores ideológicos) de la revolución de 1789-1794. Los clásicos de la filosofía alemana experimentaron directamente su influencia liberadora. Una revolución socioeconómica que hace época, la ruptura revolucionaria de unas relaciones sociales con existencia de siglos, constituye, entre otras, la premisa de la concepción dialéctica de la historia de la humanidad elaborada por los exponentes del idealismo clásico alemán. Importa también señalar que estos pensadores se apoyan asimismo en las tradiciones dialécticas de la filosofía alemana (Nikolás de Cusa, Leibniz) e intentan generalizar teóricamente la historia de la dialéctica.

Las concepciones filosófico-naturales de Kant, Schelling y Hegel nos dicen que estos pensadores tienen en cuenta las conquistas de las ciencias naturales de sus tiempos, que en algunas esferas de la investigación conducen a veces a un planteamiento dialéctico de los problemas. Justamente en las postrimerías del siglo XVIII y albores del XIX comienzan los naturalistas más notables a tener conciencia de cuán insuficiente es la aclaración mecanicista, metafísica de los fenómenos de la naturaleza y abordan el problema de la existencia de formas del movimiento no mecánicas (química, biología, etc.). Estos naturalistas combaten la doctrina acerca de una materia combustible particular, "imponderable" (el flogisto o calórico) y de otras "materias" escolásticas —la de la luz, la del sonido, etc.— y emiten la hipótesis de que el fuego, el calor, la luz, el sonido, la electricidad son formas diversas del movimiento de la materia.

Como señala Engels, ya a comienzos del siglo XIX los adelantos de la geología, la embriología, la fisiología vegetal y animal y de la química orgánica consentían colegir la existencia del desarrollo tanto en la naturaleza inorgánica como en la orgánica[4]. Mas la experiencia de las revoluciones burguesas y el nivel de las ciencias naturales no proporcionaban todavía base para elaborar una dialéctica científica, materialista. Otro impedimento para ello era la limitación clasista de los pensadores burgueses. Todo ello (con las particularidades ya indicadas del desarrollo de Alemania) predetermina el carácter idealista de la dialéctica que elaboran los clásicos de la filosofía alemana.

El gran significado histórico de la filosofía clásica alemana reside en que, como grado superior del desarrollo del pensamiento filosófico premarxista, es una de las fuentes teóricas del materialismo dialéctico e histórico. "... Marx —ha escrito Lenin— no se detuvo en el materialismo del siglo XVIII, sino que llevó más lejos la filosofía. La enriqueció con adquisiciones de la filosofía clásica alemana, especialmente del sistema de Hegel, que, a su vez, había conducido al materialismo de Feuerbach. La principal de estas adquisiciones es *la dialéctica*..."[5]

Tales son las circunstancias históricas del surgimiento de la filosofía clásica alemana.

2. La "filosofía crítica" de Kant

Manuel Kant nace en 1724 en la familia de un artesano de Königsberg, en cuya Universidad estudia, es más tarde profesor titular y, por último, rector. En Königsberg escribe todas sus obras y allí muere en 1804.

Es no sólo filósofo, sino gran autoridad en diversas ciencias —cosmogonía, geografía física, antropología— por lo que, además de filosofía, explica en la Universidad varias ciencias naturales.

---

[4] Véase C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 21, pág. 287.

[5] V. I. Lenin. *Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo. O. C.*, t. 23, pág. 43.



El quehacer filosófico de Kant se divide en dos períodos. En el primero (que se extiende aproximadamente hasta 1770) intenta resolver los problemas filosóficos —las cuestiones del ser, de la filosofía de la naturaleza, de la filosofía de la religión, de la ética y la lógica— partiendo de que la filosofía puede ser elaborada y fundamentada como ciencia especulativa teórica, esto es, sin recurrir a los datos experimentales. En el segundo período (desde 1770) intenta establecer una rigurosa separación entre los fenómenos y las cosas tal y como existen por sí mismas, las "cosas en sí", que, a su juicio, no pueden ser dadas por la experiencia. Ahora trata de demostrar que las cosas en cuanto tal son incognoscibles, que nosotros conocemos sólo los "fenómenos" o el modo en que estas "cosas en sí" actúan sobre nuestra sensibilidad. En este período estudia la composición, el origen y los límites de las diversas funciones del conocimiento. La doctrina que articula en este período es la doctrina del agnosticismo, que Kant llama "crítica de la razón".

El filósofo alemán comprende que su doctrina limita la razón por cuanto le niega la facultad de conocer la esencia de las cosas y no le deja más que el conocimiento de los fenómenos, pero entiende que ello es necesario para el desarrollo de la ciencia, toda vez que priva de fundamentación a todo género de "pruebas" lógicas de la existencia de Dios, del mundo ultraterreno, etc. No obstante considera que no sólo se puede, sino que es necesario creer en Dios, pues sin fe no cabe conciliar la demanda de conciencia moral con la existencia del mal.

En la meditación filosófica de Kant se refleja la debilidad de la burguesía alemana de su época. Kant no cree que se pueda suprimir el mal existente en la vida social y se consuela en la fe: la armonía y el orden moral no son posibles en la vida empírica real, sino en el mundo "inteligible". El mundo "inteligible" es pensable, pero incognoscible. La comprensión científica o conocimiento es intelectiva y no racional. La fe en Dios es la garantía del orden moral que no puede ser encontrado en el mundo empírico.

Ahora bien, si el resultado al que Kant llega en el segundo período de su evolución filosófica beneficia a la fe, *el camino* que conduce a ese resultado, *los motivos* que le hacen

emprender su "crítica" de la razón tienen profundas raíces gnoseológicas y con frecuencia se hallan en contradicción con el afán de encontrar la fuente de la fe en los postulados de la razón práctica. En este camino intenta: 1) averiguar las fuentes de los distintos tipos de saber: el científico y el filosófico; 2) averiguar en qué se basa la certidumbre del saber en matemáticas y ciencias naturales; 3) investigar las formas y categorías del pensamiento científico, etc.

La filosofía kantiana del segundo período y el propio período se conocen con el nombre de "críticos", porque Kant entiende que la misión principal de la filosofía es la crítica de la razón y demás medios del conocimiento. Se llama "precrítica" la filosofía kantiana anterior a 1770 porque en ella la crítica no es todavía lo preponderante.

El período "precrítico" en la filosofía de Kant y sus obras sobre ciencias naturales

En el período "precrítico" ocupan importante lugar las obras sobre ciencias naturales, aparte de las filosóficas. En ellas Kant se ocupa del desarrollo en la naturaleza. A diferencia de Newton, el pensador alemán intenta utilizar los principios de las ciencias naturales para explicar el sistema solar y su origen.

En la *Historia natural universal y teoría del cielo* (1755) formula la genial hipótesis de que el sistema solar surgió de una inmensa nebulosa de partículas de materia enrarecidas en el espacio y se desarrolló hasta adquirir la estructura actual conforme a las leyes descubiertas en la física por Newton. Además de esta teoría general de la formación del sistema solar aborda la solución de problemas más especiales referentes a la historia de la Tierra. Es uno de los primeros en tratar de aclarar el papel de las mareas en la historia de la Tierra y su influencia sobre el retraso de la velocidad diaria de la Tierra en su movimiento de rotación.

En física fundamenta la doctrina de la relatividad del movimiento y el reposo llevando adelante las ideas de Galileo y Descartes. En biología aboceta la idea de la clasificación genealógica del mundo animal. En antropología expone la idea de la historia natural de las razas. Engels señala que las ideas

kantianas acerca del desarrollo de la naturaleza ponen fin al reino absoluto del modo metafísico de pensar entre los naturalistas. "La teoría kantiana acerca del origen de todos los mundos actuales por la rotación de masas nebulosas —dice— fue el progreso más grande que la astronomía había hecho desde Copérnico. Por primera vez hizo retemblar la idea de que la naturaleza no tenía historia alguna en el tiempo... Fue Kant quien abrió las primeras brechas en esta idea que correspondía totalmente al método metafísico de pensar, y lo hizo de un modo tan concienzudamente científico, que la mayoría de los argumentos aducidos por él siguen en vigor hasta hoy."[6]

Al exponer, empero, la tesis del origen y el desarrollo naturales del sistema solar, Kant sigue prisionero de *la teleología*, doctrina a la sazón preponderante. Admite la infinitud del proceso de evolución del mundo, pero cree que tal proceso tuvo un principio. Las leyes mecánicas rigen en la materia, mas no derivan de ésta, y la causa del mundo no es la materia, sino Dios. Subsiste, pues, la causa primera divina, aunque un tanto debilitada: Kant separa el acto de la creación divina del proceso de desarrollo natural, que es independiente de la intervención de Dios.

Las obras filosóficas de Kant del período "crítico"

Las obras del período "precrítico" están influidas por la filosofía racionalista de Leibniz-Wolff. Para los racionalistas —maestros de Kant—, el nexo real entre causa y efecto no difiere del nexo lógico entre fundamentación y consecuencia. Influido por Hume, Kant abandona esta concepción. El nexo entre causa y efecto es fáctico, empírico, no cabe deducirlo por vía lógica, en virtud de lo cual la lógica es insuficiente para fundamentar la ciencia natural teórica. Al propio tiempo, Kant conserva del racionalismo la convicción de que las ciencias compuestas de afirmaciones que tienen significación universal y necesaria (las matemáticas, las ciencias naturales) no pueden

[6] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, págs. 56 y 57.

tener por fuente la experiencia, la cual es siempre incompleta y, por consiguiente, no ofrece fundamentos para tales generalizaciones. Pero tampoco la razón puede ser esa fuente, dice Kant. No obstante, el saber con significación universal y necesaria, el saber cierto, existe. Su fuente son formas de la sensibilidad y del entendimiento independientes de la experiencia y anteriores a ella ("apriorísticas").

La "filosofía crítica" de Kant se configura a comienzos de los años 70 y su autor la expone en los tratados *Crítica de la razón pura* (1781), *Crítica de la razón práctica* (1788) y *Crítica del juicio* (1790). En el primero, Kant expone su doctrina del conocimiento; en el segundo, la ética; en el tercero, la estética y la teoría de la finalidad en la naturaleza.

La premisa de las tres obras es la doctrina kantiana de las "cosas en sí" y los "fenómenos". Según Kant, independientemente de nuestra conciencia (de las sensaciones, del pensamiento), existe el mundo de las cosas; Kant las llama "cosas en sí". El conocimiento empieza cuando las "cosas en sí" actúan sobre nuestros sentidos y producen sensaciones. En esta tesis de su doctrina —la tesis de la existencia de las "cosas en sí"—, Kant es materialista. Pero tan pronto pasa a indagar las formas y los límites del conocimiento abandona el materialismo y despliega una doctrina idealista del saber. Este idealismo consiste en afirmar que ni las percepciones de nuestros órganos sensoriales, ni los conceptos y juicios de nuestro entendimiento, ni los conceptos (o "ideas") de nuestra razón nos dan ni pueden darnos un conocimiento teórico de las "cosas en sí". Por muy ciertas que sean las verdades universales y necesarias de las matemáticas y de las ciencias naturales, el conocimiento que nos ofrecen no es el de las "cosas en sí". Este conocimiento es sólo de los aspectos, las propiedades, las relaciones de las cosas a las que son aplicables las formas de nuestra conciencia: las sensaciones, los conceptos (categorías), los juicios. Acerca de aquello a lo que estas formas no pueden ser aplicadas no podemos tener ningún conocimiento: las "cosas en sí" son incognoscibles. Son cognoscibles sólo los fenómenos. En consecuencia, para Kant la incognoscibilidad de las "cosas en sí" es cardinal. Cierto, el conocimiento empírico progresa ininterrumpidamente, y Kant nos dice que

no se le puede poner ningún límite. Mas el progreso ilimitado del saber empírico no nos aproxima al conocimiento de las "cosas en sí", que siempre se han encontrado y se encontrarán, más allá de nuestro conocimiento.

El rasgo fundamental de la "filosofía crítica" de Kant es la conciliación del materialismo con el idealismo, el agnosticismo. "Cuando Kant —escribe Lenin— admite que a nuestras representaciones corresponde algo existente fuera de nosotros, cierta cosa en sí, entonces Kant es materialista. Cuando declara incognoscible, trascendente, ultraterrenal esta cosa en sí, Kant habla como idealista."[7] La doctrina de la incognoscibilidad de las "cosas en sí" tiene sentido idealista porque, en última instancia, para Kant las "cosas en sí" son transcendentales, esto es, ultraterrenales, existen fuera del tiempo y del espacio. El tiempo y el espacio, la cantidad, la cualidad, la causalidad y todos los nexos y relaciones que existen objetivamente son para el filósofo alemán subjetivas, formas del conocimiento propias de la sensibilidad y del entendimiento.

Doctrina del saber

La doctrina kantiana del saber se apoya en su teoría del juicio. Según Kant, el saber se expresa siempre en forma de juicio, en el cual se concibe cierta relación o nexo entre dos conceptos: el sujeto y el predicado. Existen dos tipos de esa relación. En unos juicios, el predicado no otorga un nuevo saber del objeto respecto del saber que ya se tiene en el sujeto. Kant llama a estos juicios *analíticos.* Ejemplo de juicio analítico: "Todos los cuerpos tienen extensión". En este juicio, el predicado —el concepto de "extensión"— no ofrece ningún saber *nuevo* respecto del saber que ya se tiene en el concepto de "cuerpo", en el sujeto del juicio. Al examinar el concepto de "cuerpo" encontramos entre sus demás notas la nota de "extensión". Esta nota se deduce lógicamente del sujeto, del concepto de cuerpo.

Ahora bien, hay juicios en los cuales el nexo entre el sujeto y el predicado no se puede obtener mediante el simple análisis

[7] V. I. Lenln. *Materialismo y empiriocriticismo. O. C.*, t. 18, pág. 206.

del concepto del sujeto. En ellos, el predicado no se deduce del sujeto, sino que se liga con el sujeto. Kant llama a estos juicios *sintéticos.* Ejemplo de juicio sintético: "Ciertos cuerpos tienen peso." El concepto de cuerpo no envuelve necesariamente la nota de "peso", éste se liga en el pensamiento con el concepto de cuerpo; Kant llama a esta ligazón *síntesis.* A su vez, los juicios sintéticos los divide en dos clases. En una clase, el nexo del predicado con el sujeto se concibe porque ese nexo se manifiesta en la experiencia. Por ejemplo, el juicio "algunos cisnes son negros". Kant llama a estos juicios sintéticos *a posteriori.* Constituyen la otra clase los juicios sintéticos en los cuales la relación entre el predicado y el sujeto no puede basarse en la experiencia. Esta relación se concibe como anterior a la experiencia e independiente de ella. Kant llama a estos juicios sintéticos *a priori.* Ejemplo: "Todo lo que sucede tiene su causa." Según Kant, este juicio es *a priori* porque el nexo concebido en él entre el sujeto y el predicado no puede basarse en la experiencia: en el juicio se habla de *todo* lo que ocurre, pero la experiencia nos puede hacer saber sólo *parte* de lo que ocurre.

Como Kant adjudica importancia primordial a los juicios sintéticos *a priori,* para él la cuestión fundamental de las fuentes del saber, de los tipos de éste y sus límites consiste en la posibilidad de esos juicios en cada clase de saber. De los tipos de saber le interesan principalmente tres: las matemáticas, la ciencia natural teórica y la "metafísica" (conocimiento especulativo de todo lo existente). Por ello plantea en triple forma el problema de los juicios sintéticos *a priori*: 1) cómo son posibles estos juicios en las matemáticas; 2) cómo son posibles en la ciencia natural teórica, y 3) si son posibles en la "metafísica". Kant llama "trascendentales" las investigaciones de los problemas relacionados con la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en el saber científico y filosófico, e "idealismo trascendental" a la doctrina mediante la cual trata de resolver estos problemas.

El filósofo de Königsberg relaciona la solución de los tres problemas arriba indicados con tres facultades cognoscitivas fundamentales: 1) *la sensibilidad,* 2) *el entendimiento,* y 3) *la razón.* La sensibilidad es la facultad de sensación; el entendi-

miento, la facultad de conceptos y juicios; la razón, la facultad del pensar especulativo que se eleva hasta las "ideas". Las "ideas" son conceptos de la razón sobre la unidad absoluta (o incondicionada) de la condición de todos los fenómenos.

Doctrina de las formas del conocimiento sensible

Kant examina en su teoría de las formas del conocimiento sensible la cuestión de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en las matemáticas. Los elementos del saber matemático —dice— no son los conceptos, sino las "intuiciones sensibles". En los juicios de las matemáticas, la síntesis del sujeto y el predicado se basa bien en la intuición sensible del espacio (en la geometría), bien en la intuición sensible del tiempo (en la aritmética)[8]. El espacio es una forma *a priori* de la intuición sensible externa. Precisamente el apriorismo comunica, según Kant, a las intuiciones del espacio su universalidad y necesidad incondicionadas. E igualmente, el tiempo es una forma *a priori* de la intuición sensible interna. El apriorismo comunica a las intuiciones del tiempo su universalidad y necesidad incondicionadas. Esta doctrina del espacio y el tiempo como formas apriorísticas de la intuición sensible es idealismo subjetivo. En Kant, espacio y tiempo dejan de ser formas de existencia de las propias cosas y se vuelven formas *a priori* de nuestra sensibilidad.

Los juicios sintéticos *a priori* son posibles en las matemáticas porque todas las proposiciones de las matemáticas se basan, según el filósofo alemán, en las formas apriorísticas de nuestra sensibilidad: el espacio y el tiempo. La universalidad y la necesidad incondicionadas de las verdades en matemáticas no conciernen a las propias cosas: sólo tienen significación para nuestro intelecto, con las formas *a priori* de la intuición sensible que le son inherentes. Para un intelecto organizado de modo distinto al nuestro, las verdades de las matemáticas no serían incontrovertibles.

Las formas apriorísticas del entendimiento. Las categorías

Según Kant, los juicios sintéticos *a priori* son posibles en la ciencia natural teórica gracias a *las categorías*, esto es, conceptos

[8] La operación matemática de cálculo se asienta en la consecuencia de los momentos en el tiempo.



del entendimiento independientes del material logrado por la experiencia. La doctrina kantiana de las categorías del entendimiento es tan idealista como la doctrina de las formas de la sensibilidad. Las categorías kantianas no son formas del ser, sino conceptos de nuestro entendimiento. Estos conceptos no son reflejo del contenido hallado en la experiencia sensorial, sino únicamente las formas bajo las cuales el entendimiento efectúa la subsunción del material adquirido por la sensibilidad. Siendo así como conceptos, las categorías son apriorísticas, no se desarrollan; en Kant, de unas categorías a otras casi no hay transición.

La doctrina kantiana de la sensibilidad y el entendimiento es la introducción a la doctrina del conocimiento. Según Kant, ni las percepciones sensoriales ni los conceptos otorgan por sí mismos el conocimiento. Las sensaciones sin conceptos son "ciegas"; los conceptos sin percepciones son "vacíos". El saber consiste siempre en la síntesis de las percepciones y los conceptos. Por ello Kant se pregunta de qué modo la diversidad de las intuiciones sensibles se convierte en unidad mediante las formas apriorísticas del entendimiento. Para Kant, la condición suprema de tal unidad no consiste en la unidad material del propio objeto sino en la unidad *a priori* de la autoconciencia, es decir, en la unidad anterior a la posibilidad de toda síntesis de las intuiciones sensibles. Esta unidad no depende del contenido concreto de las propias intuiciones sensibles, y por ello es formal.

Doctrina de las condiciones gnoseológicas de la posibilidad de las ciencias naturales

Kant elabora una teoría muy compleja de las formas mediadoras de la síntesis (conexión) entre las categorías como conceptos puros del entendimiento y las formas de la intuición sensible. En esta estructura desempeña un gran papel la doctrina del "esquematismo" de los conceptos puros del entendimiento o síntesis "figurativa", esto es, de la función *a priori* mediante la cual se efectúa la subsunción de lo dado sensible bajo la categoría.

Partiendo de su doctrina de las categórías responde a la

segunda pregunta de la "crítica", la pregunta de cómo es posible la ciencia natural teórica. La contestación es al propio tiempo respuesta a una pregunta más general: ¿cómo es posible un conocimiento científico que tenga significado objetivo? Por "objetividad" del conocimiento no entiende el reflejo en nuestra conciencia de la realidad objetiva, sino la universalidad y la necesidad lógicas.

Todos los juicios de las ciencias naturales parten, según Kant, de leyes universales y necesarias. Por mucho que los objetos de las ciencias naturales se diferencien entre sí, su conocimiento científico no es posible sino a condición de que el entendimiento piense los objetos y los fenómenos de la naturaleza como sometidos a tres leyes: 1) la ley de la conservación de la substancia; 2) la ley de la causalidad; y 3) la ley de la interacción de las substancias. Aunque son universales y necesarias, estas leyes no pertenecen a la propia naturaleza, sino exclusivamente a nuestro entendimiento, para el que son las leyes *a priori* superiores de todo lo que puede pensar. Nuestra conciencia construye el objeto, no en el sentido de que lo engendra o le da ser, sino en el sentido de que comunica al objeto indagado la forma en la que únicamente puede ser conocido, la forma de saber universal y necesario. Por ello Kant hace la deducción de que no son las formas de nuestro entendimiento las que se corresponden con las cosas de la naturaleza, sino al revés, las cosas de la naturaleza son las que se corresponden a las formas del entendimiento. Nuestro entendimiento encuentra y puede encontrar en la naturaleza sólo lo que él mismo deposita en ella antes e independientemente de la experiencia mediante sus propias formas.

De esto infiere Kant que las cosas, en cuanto tales, son incognoscibles. Ni las formas de la sensibilidad —espacio y tiempo— ni las categorías del entendimiento, ni incluso los principios fundamentales supremos del saber (la ley de la conservación de la substancia, la ley de la causalidad y la ley de la interacción de las substancias) constituyen las determinaciones de las propias "cosas en sí". Como objeto del conocimiento universal y necesario, la naturaleza es construida —desde el lado de las formas del conocimiento— por nuestra propia conciencia. La deducción kantiana de que el objeto de la

ciencia es "constituido" por la propia conciencia es idealismo subjetivo. La de que las cosas en cuanto tales no son cognoscibles es agnosticismo.

La posibilidad de la "metafísica". La dialéctica transcendental

La tercera cuestión fundamental de la "crítica" kantiana concierne a la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en la "metafísica", esto es, la filosofía teórica. Kant examina esta cuestión a la hora de indagar las facultades de *la razón.* En la lógica corriente se entiende por razón la facultad especulativa. Kant considera la razón como facultad especulativa que conduce al surgimiento de "ideas". Según Kant, las ideas son conceptos de lo absoluto (incondicionado) y como todo lo que se nos da en la experiencia es condicionado, el objeto de las ideas es lo que nunca puede ser percibido por los sentidos en la experiencia. La razón —dice Kant— forma tres ideas: 1) la idea del alma como unidad absoluta (incondicionada) de todos los fenómenos psíquicos condicionados; 2) la idea del mundo como unidad absoluta (incondicionada) de la serie infinita de fenómenos causalmente condicionados, y 3) la idea de Dios como causa absoluta de todos los fenómenos condicionados.

A juicio de Kant, sólo es posible la ciencia de los fenómenos psíquicos, siempre condicionados, pero no la ciencia filosófica del alma como unidad absoluta de estos fenómenos. Y del mismo modo son posibles sólo las ciencias naturales concernientes a unos u otros fenómenos que suceden en el mundo y están siempre condicionados, pero no la ciencia filosófica acerca de qué es el mundo como unidad absoluta (incondicionada). Y, en fin, también es imposible la ciencia filosófica acerca de Dios como causa absoluta de todo lo existente, o de todos los fenómenos.

Kant rechaza todas las pruebas "teóricas" de la existencia de Dios y evidencia que todas se fundan en un error lógico: la existencia de Dios se deduce del propio concepto de Dios. Ahora bien, no hay concepto del que pueda ser deducida la existencia de lo que se concibe en ese mismo concepto. La existencia sólo puede ser descubierta en la experiencia. En la existencia de Dios hay que *creer,* ya que esa fe es recabada por

nuestra razón "práctica", esto es, nuestra conciencia moral. Sin fe en Dios, a juicio del filósofo alemán, no podemos tener ninguna seguridad de que en el mundo exista un orden moral.

Kant contrapone los resultados de su examen de las "ideas" de la razón a las convicciones de los filósofos y teólogos preponderantes a la sazón en Alemania. En las universidades alemanas se explicaban todas las ciencias filosóficas "teóricas" rechazadas por Kant: la "ciencia del alma", la "ciencia del mundo" y la "ciencia de Dios". Estas "ciencias" constituían lo que entonces se llamaba "metafísica". Kant rechaza esa "metafísica" como ciencia teórica, pero sostiene que sigue siendo la parte principal de la filosofía, aunque ya no como ciencia *teórica*, sino como "crítica" de la razón que establece los límites de la razón "teórica" y la necesidad de pasar de ella a la razón "práctica", es decir, la ética.

De las investigaciones kantianas sobre la crítica de las "ideas" de la razón es la doctrina de las antinomias de la razón pura la que más influye sobre el desarrollo de la filosofía del idealismo clásico alemán. Según Kant, si la razón pretende dar una respuesta teórica a la pregunta de qué es el mundo como unidad absoluta surgen contestaciones contradictorias, a saber: se puede demostrar irrefutablemente que el mundo no tiene comienzo en el tiempo ni límites en el espacio y también se puede demostrar irrefutablemente que el mundo tiene un comienzo en el tiempo y límites en el espacio. Se puede demostrar irrefutablemente que las partículas materiales constitutivas del mundo son divisibles hasta el infinito y se puede demostrar que son indivisibles. Se puede demostrar que todo acontece en el mundo únicamente en virtud de condiciones necesarias, y se puede demostrar que son posibles las conductas y los actos libres, etc.

Estas contradicciones —subraya Kant— surgen en la razón inevitablemente; en consecuencia, la razón es contradictoria por naturaleza. Esta conclusión referente a la necesidad de las contradicciones dialécticas en la razón es un mérito de Kant. Mas el propio Kant afirma que estas contradicciones descubiertas por él en la razón son ficticias. Todas ellas surgen exclusivamente porque parten de la falsa idea de que el mundo, como unidad incondicionada, puede ser objeto de un

conocimiento teórico especulativo. Por ello, en cuanto los filósofos renuncien a la infundada pretensión de responder a la pregunta de qué es el mundo como unidad absoluta desaparecerán los juicios contradictorios acerca del mundo. Referente al mundo como unidad incondicionada no se puede afirmar que es ilimitado ni que es limitado, ni que las partículas en él son divisibles ni que son indivisibles. Todas estas afirmaciones están de sobra porque el mundo como unidad incondicionada es una "cosa en sí" incognoscible.

La ética kantiana

En cuanto a la antinomia de la necesidad y la libertad, dice Kant que no lo es verdaderamente: el hombre procede por necesidad en un caso y por libre voluntad, en otro. En el primero, porque con sus ideas, sentidos y apetencias es un "fenómeno" entre los demás "fenómenos" de la naturaleza y, en este sentido, está subordinado a la necesidad imperante en el mundo fenoménico. Pero ese mismo hombre es también un ser moral: el sujeto de la conciencia moral. Como ser moral pertenece ya al mundo de las "cosas en sí" inteligibles. Y en este sentido, el hombre es libre. Kant entiende la ley moral como prescripción absoluta o, como él dice, como "imperativo categórico". Esta ley exige que cada individuo proceda de modo que la máxima de su conducta pueda valer de máxima universal. Si una conducta coincidente con el dictado de la ley moral es producto de los sentimientos, no por ello puede ser llamada moral. La conducta es moral exclusivamente cuando nace del respeto a la ley moral. La experiencia muestra que en la vida empírica no existe la necesaria correspondencia entre la conducta moral (o amoral) del hombre y su felicidad (o desdicha). Aunque la ética no debe tener por base el cálculo en la felicidad empírica, la contradicción entre la conducta moral del hombre y el fruto de esa conducta en la vida empírica no se concilia con nuestra conciencia moral. Esta última recaba una correspondencia justa. Al no encontrarla en el mundo de los fenómenos, la conciencia moral ha de creer que se efectúa en el mundo "inteligible". Según Kant, la existencia de conceptos como "libertad", "inmortalidad" y "Dios" se explica por la fe

en el mundo "inteligible" (como hemos señalado, a juicio de Kant, "inteligible" es *pensable* por el entendimiento, pero *incognoscible* para el entendimiento). El ser de estos conceptos no es una verdad demostrable teóricamente, es un postulado necesario, o exigencia, de la razón "práctica".

Aunque Kant restringe el saber en favor de la fe, al propio tiempo trata de debilitar la dependencia de la ética respecto de la fe. Contrariamente a las doctrinas de los teólogos protestantes y católicos, el filósofo de Königsberg sostiene que la moral no se basa en la religión, sino al revés, la religión en la moral.

La estética de Kant

El conocimiento teórico no basta en la doctrina kantiana para pasar de la esfera del mundo de la naturaleza sensorialmènte percibible a la esfera del mundo inteligible de la libertad. Ahora bien, existe en nuestra razón la demanda de pensar la naturaleza como si en ella fuera posible la realización de los fines conforme a las leyes de la libertad. Al servicio de esa demanda se encuentra la "facultad de juicio", la facultad de concebir lo singular como envuelto en lo general. Aplicamos esta facultad en la valoración de las obras de arte y al examinar los organismos de la naturaleza con su constitución finalista. En uno y otro caso, nuestro pensamiento no nos da un conocimiento *teórico*. La finalidad no es un concepto de la razón teórica, como tampoco es un concepto de la ciencia de la naturaleza. Es únicamente el punto de vista necesario de nuestra facultad "reflexiva" de juicio, es decir, aquella que aún ha de señalar o encontrar lo general para lo singular ya dado.

Dice Kant que la particularidad de la valoración estética de las obras de arte consiste en que el juicio estético no se funda en conceptos, sino únicamente en el placer proporcionado por la contemplación de *la forma* del objeto estético. En este sentido, el juicio estético es subjetivo y su valoración no puede ser demostrada. Sin embargo, emitimos el juicio estético como si la valoración expresada en él tuviera también significado necesario general para todos. En este sentido, el juicio estético es algo más que una mera declaración de gusto subjetivo. En el juicio estético, la obra de arte es considerada como provista de una

finalidad, pero esta finalidad suya no es prescrita al artista desde fuera. Es una "finalidad sin fin". De esta concepción deriva que el tipo más alto de arte debe ser un arte sin objeto, abstracto (semejante a los arabescos). Esta concepción subraya el significado de *la forma* en demérito del contenido. Pero contrariamente a esta concepción, para Kant, pese a todo, el tipo más alto de arte es *la poesía* como arte que se eleva a las "ideas estéticas", a la facultad de presentar el "ideal".

La segunda esfera de objetos a los que se aplica el juicio reflexivo la forman los organismos de la naturaleza. Como fenómenos del mundo sensible y como objetos del conocimiento intelectivo deben ser subsumidos sólo bajo el concepto de la regularidad mecánica de la naturaleza. Pero como objetos de la razón deben ser subsumidos bajo el concepto de la finalidad. Estos dos modos de examinar existen no sólo por separado, para el conocimiento es necesaria su unidad. Pero el intelecto humano no percibe esa unidad.

Esta doctrina correspondía al nivel de desarrollo de las ciencias naturales en que la finalidad de la constitución de los organismos estaba ya aclarada, pero cuando las ciencias no tenían aún suficientes premisas para esclarecer las leyes del desarrollo del mundo orgánico que, operando en el transcurso de periodos inmensos, pudieron engendrar en los organismos la estructura racional que se observa en la actualidad.

Las concepciones sociopolíticas e históricas de Kant

Las concepciones sociopolíticas e históricas de Kant se forman bajo la influencia de la Ilustración francesa e inglesa, en particular de Rousseau. En pos de éste desarrolla Kant la idea de la soberanía del pueblo. Pero siendo como es un teórico de la burguesía alemana, Kant adolece de inconsecuencia. Así, afirma que en realidad la soberanía del pueblo es impracticable y que la voluntad del pueblo debe subordinarse por completo al poder existente. Al ideal democrático de la soberanía del pueblo propuesto por Rousseau contrapone el ideal de Hobbes, el principio de las prerrogativas ilimitadas del poder existente. Kant considera inadmisible no ya una revolución del pueblo, sino toda disquisición de los ciudadanos

acerca del origen del poder supremo. Todo eso, a su juicio, pone al Estado en peligro de destrucción.

Aunque limitaba drásticamente toda esperanza en el progreso político-social, Kant no creía que el estado de cosas existente no recabara mejoramiento y no pudiera ser cambiado. Por ejemplo, rechazaba la afirmación de los reaccionarios alemanes de que el pueblo "no había madurado para la libertad" y explicaba que, con tal premisa, la libertad nunca podría ser implantada.

El basamento real de las concepciones jurídicas kantianas y su tendencia progresista consiste en oponer el "ordenamiento jurídico" burgués, emanado de la propiedad privada, a la opresión y la arbitrariedad feudales. En estas concepciones impera la interpretación burguesa de la propiedad, sobre todo en lo referente a la reglamentación jurídica de las relaciones en la familia. Kant entiende la libertad civil como el derecho del individuo a acatar sólo aquellas leyes con las que se declara conforme. Esta libertad debe ser patrimonio inalienable de cada ciudadano. Kant es partidario de la igualdad de todos ante las leyes.

El estado ideal de la sociedad es la paz entre los ciudadanos y entre los países. Esa paz es, empero, un fin sumamente lejano, perdido en un futuro inescrutable. La realidad de la vida histórica no es el estado de paz, sino un antagonismo ininterrumpido entre las personas. Aunque la filosofía de la historia no es parcela que cultivara asiduamente, Kant llegó a la idea de que la contrariedad del proceso histórico es condición imprescindible del perfeccionamiento del género humano. La esencia de la contrariedad del proceso histórico reside en que los hombres, propensos a vivir en sociedad, son a la par, en virtud de la malevolencia que les es propia, proclives a enfrentamientos recíprocos que ponen a la sociedad en peligro de disgregación. Sin ese antagonismo y sin los infortunios y padecimientos que comporta no habría progreso ni desarrollo, dice Kant.

Las contradicciones que contiene la filosofía kantiana dieron lugar a que fuera criticada por otras corrientes filosóficas más rigurosas en sus principios, mientras que Kant propendía al dualismo. Como dice Lenin, unos criticaron a

Kant desde la izquierda, otros desde la derecha. Desde la izquierda, los materialistas, pero no por haber admitido la existencia de los objetos independientes de nosotros, no por haber admitido la existencia de las "cosas en sí" (en este sentido todos los materialistas coincidieron con Kant), sino por el agnosticismo y el subjetivismo, por su incapacidad para deducir el conocimiento de fuentes objetivas[9]. Desde la derecha, le criticaron los escépticos y los idealistas, pero no por el agnosticismo; éstos preconizaron "suprimir la admisión kantiana, contraria al agnosticismo, de que existe la cosa en sí, aunque sea incognoscible, inteligible, ultraterrena, de que existe la necesidad y la causalidad, aunque sean apriórícas..."[10]

La crítica de la filosofía kantiana desde la izquierda es desarrollada detalladamente en el siglo XIX por la doctrina materialista de Feuerbach, Chernishevski y otros pensadores. La crítica del kantianismo desde la derecha se produjo ya en vida de Kant, en el último decenio del siglo XVIII. El exponente más destacado de esta crítica es Fichte.

3. **El idealismo subjetivo de Fichte**

Johann Gottlieb Fichte, nace en 1762 en el seno de una familia campesina, destaca precozmente por sus aptitudes y, gracias a circunstancias casuales, puede cursar estudios. En 1794 ocupa la cátedra de filosofía de la Universidad de Jena, donde despliega una intensa labor hasta 1799, año en que es acusado de propagar el ateísmo y cesado en sus funciones docentes. Se traslada a Berlín y, en esta época, se entibia su entusiasmo por la revolución francesa. Expone concepciones nacionalistas burguesas y se convierte en uno de los ideólogos del movimiento burgués de liberación. Durante la ocupación de Alemania por el ejército napoleónico pronuncia en Berlín sus *Discursos a la nación alemana,* en los que recaba el renacimiento de ésta, su unidad, así como una reforma del sistema educacional. En estos discursos formula la tesis de la

---

[9] Véase V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. O. C.,* t. 18, págs. 206 y 207.

[10] Ibídem, pág. 205.

prioridad del pueblo sobre el Estado. En 1813 combate como voluntario contra el ejército napoleónico y muere en 1814 de infección de tifus contraída en un hospital militar.

Correlación de los problemas de la filosofía teórica y la práctica

Fichte, que comienza sus actividades criticando las relaciones feudales en Alemania y preconizando la unificación de su país, destaca a primer plano los problemas de la filosofía "práctica": la investigación de la moral y del Estado. Al igual que Kant parte de que en la correlación entre la razón teórica y la razón "práctica" pertenece la primacía a esta última.

La endeblez de las relaciones capitalistas en Alemania, la debilidad y el atraso políticos de la burguesía alemana daban lugar a que incluso mentes tan insignes como Fichte tergiversaran la noción de "práctica" y adquiriera ésta carácter idealista. Fichte reducía la práctica a la actividad de la conciencia moral. Sus demandas políticas las desarrolla bajo el aspecto de demandas de la razón abstracta, de la conciencia moral.

La premisa de la filosofía "práctica" fichteana es la convicción de que los principios de la moral deben asentarse en firmes bases teóricas articuladas en un riguroso sistema científico. Para ello se hace necesario aclarar qué es la filosofía como ciencia o —dicho de modo más general— qué hace a la ciencia ciencia. A tono con ello, Fichte expone su meditación filosófica como teoría de la ciencia o doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*). Como "ciencia de las ciencias" teórica, la filosofía ha de señalar el fundamento de todo saber. Este fundamento es lo supremo, lo absoluto de todas las ciencias y debe expresar la acción. Las ciencias no parten de ésta directamente, pero en ella se basan todas, de ella se pueden deducir los principios fundamentales de todas las ciencias especiales.

La obra básica de Fichte, *La doctrina de la ciencia* (1794), no es un tratado del *ser*, sino un tratado de *la ciencia*. Firmemente convencido de la cognoscibilidad del ser, Fichte, a diferencia de Kant, asienta en *La doctrina de la ciencia* su teoría del conocimiento en una teoría idealista subjetiva del ser. Este

autor echa por la borda la incognoscibilidad kantiana de la "cosa en sí". Sin embargo critica a Kant no desde el punto de vista del materialismo, sino desde un idealismo subjetivo más coherente que el kantiano. Para él, la realidad primaria, universal y determinadora es el Yo absoluto. Este sujeto entendido al modo idealista es "... *el espíritu* metafísicamente disfrazado en *la separación* de la naturaleza..." [11]

Según Fichte, en filosofía no son posibles más que dos puntos de vista fundamentales: el materialismo (que denomina dogmatismo) y el idealismo. No es la investigación teórica, sino la propensión práctica lo que hace al filósofo partidario de un punto de vista o de otro. El materialista va del ser a la conciencia. Pero es imposible explicar —dice Fichte— de qué modo el ser material es capaz de convertirse en conciencia, en representación. Por el contrario, el idealista va de la conciencia al ser. Este paso es completamente realizable, puesto que yo puedo encauzar mi conciencia hacia la actividad de mi pensamiento. En tal caso, el pensamiento se torna ser respecto de mi conciencia. Por lo tanto, el idealismo, que parte de la conciencia, en este sentido tiene ventaja sobre el materialismo.

Fichte comienza su doctrina examinando el hecho dado directamente: la intuición del sujeto activo o Yo, que abarca en sí cuanto puede ser pensado. Fichte entiende la actividad del Yo como movimiento que parte del primer principio para llegar al opuesto y pasar de éste al tercero, que es la unidad o síntesis de ambos. Según Fichte, además del Yo inicial hay un no-Yo, vale decir, además de la "conciencia" debe existir la "naturaleza", además del "sujeto", el "objeto". Fichte admite que este no-Yo, esta "naturaleza", este "objeto" no sólo deben ser admitidos como existentes, sino que actúan sobre el Yo y en cierto sentido determinan su actividad. Es preciso que el propio Yo experimente cierto "impulso" por parte del no-Yo opuesto.

Fichte subraya que, por medio de los conceptos, no podemos conocer de qué modo el "impulso" del "objeto", del no-Yo determina la acción de nuestro Yo, de la "conciencia". Esta acción determinada por el "impulso" del no-Yo la

[11] C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 2, pág. 154.

percibimos *directamente*, pero no es susceptible de conocimiento. De esta suerte, la actividad teórica se basa en una actividad inconsciente. Fichte entiende, ante todo, por actividad del Yo *la conducta moral* del sujeto. El fin de la actividad del hombre es cumplir la ley de la moral, cumplir el deber. A ello se oponen las propensiones naturales del hombre. Estas emanan de la naturaleza física del hombre concatenada con todo el mundo. Esto es precisamente el no-Yo contrapuesto al Yo e incitador de su actividad. La condición del cumplimiento del deber moral no puede ser sino la victoria sobre las propensiones sensoriales. Cuanto más fuerte es la acción de la naturaleza sensorial sobre el hombre más alta significación tiene la victoria de la ley moral sobre las propensiones.

Fichte explica que su no-Yo no es en modo alguno la "cosa en sí" kantiana. La "cosa en sí" de Kant está *más allá* o *fuera* de la conciencia. El no-Yo de Fichte (contrariamente a lo que sostiene más arriba) no puede existir como "cosa en sí" independiente de la conciencia. Es la producción necesaria de la actividad particular de la conciencia. Esta actividad es de tal índole que cuando se efectúa no tenemos conciencia de ella. Por eso, el pensamiento habitual no sabe nada de la existencia de esa actividad, debe aceptar por necesidad su producción como cosas que existen por sí mismas, independientemente de la conciencia y que actúan sobre ella.

Ahora bien, el pensamiento filosófico —afirma Fichte— supera esa ilusión inevitable del pensamiento habitual que supone que el contenido de nuestras sensaciones nos es dado desde el exterior. En realidad, a juicio de Fichte, esa "dadidad" no es más que representación necesaria dimanante de la actividad productiva del Yo. Lo primario resulta ser justamente esa actividad del Yo, que debe ser considerada como el postulado fundamental de la doctrina de la ciencia. Fichte llama esta actividad "realización-actuación" (Tat-Handlung).

Según este autor, para llegar a la conciencia de la necesidad absoluta de ese postulado es menester una facultad especial del intelecto. Es una facultad para la que ya no existe la contraposición habitual entre el acto y su resultado, entre el sujeto y el objeto. Contempla directamente o "ve" su unidad indivisible. Fichte llama a esa facultad superior contemplación

intelectual (o intuición intelectual). Sólo cuando empezamos a considerar el pensamiento como principio actuante, práctico surge la posibilidad de eliminar la contradicción entre sujeto y objeto. Así pues, no es la facultad teórica la que hace posible la práctica, sino al contrario, la facultad práctica la que hace posible la teórica.

Fichte desarrolla en el marco del idealismo subjetivo su interpretación *dialéctica* del proceso de la actividad. El Yo activo siempre es puesto en movimiento e incitado a actuar por algo opuesto. La actividad incondicionada del Yo es un proceso de contradicciones ininterrumpidamente reproducidas entre la actividad y sus fines: tan pronto es superado un obstáculo aparece otro, y esta superación y desplazamiento de los límites nunca puede tener fin, en rigor. Fichte nomina a este método no "dialéctico", sino "antitético" [12].

La exposición y formulación de las proposiciones básicas de la filosofía teórica se combina en Fichte con la deducción sistemática de las categorías lógicas. Siguiendo su método "antitético", Fichte se mueve de las proposiciones teóricas fundamentales —a traves del examen de la sensación, la contemplación y la imaginación, así como del pensamiento (el entendimiento, la facultad de juicio y la razón)— hacia las proposiciones fundamentales de la razón práctica con sus facultades y aspiraciones.

En su exposición del orden de desarrollo de las categorías, el filósofo alemán muestra que el sujeto se va elevando consecuentemente del grado inferior de la actividad teórica al superior, llegado al cual alcanza a ver que el propio objeto del pensamiento es resultado de la propia actividad del pensamiento. De esta suerte, según Fichte, el método de la "doctrina de la ciencia" coincide con la marcha natural del desarrollo del intelecto humano y la "doctrina de la ciencia" es una peculiar historia coherente del espíritu humano.

[12] El método fichteano difiere del hegeliano. En Fichte, la antítesis no se deduce de la tesis, sino que aparece al lado de la tesis como su opuesto. Justamente por ello lo llama Fichte método antitético.

La ética de Fichte. Doctrina de la libertad

En la "filosofía práctica" fichteana —en su ética, doctrina del derecho y el Estado, de la educación— el concepto central es el de *la libertad.* Se forma en Fichte bajo la impresión inmediata que producen los acontecimientos de la revolución francesa de 1789-1794, el desmoronamiento del sistema feudal en Alemania, la derrota militar y política de Alemania y el movimiento nacional burgués que le sigue. Teóricamente, este concepto lo han preparado la ética de Kant y las ideas sociales de Rousseau.

El problema principal de la ética es para Fichte la oposición entre la necesidad y la libertad. Bajo la influencia de Spinoza reconoce que la voluntad del hombre y toda su actividad espiritual, así como su naturaleza física, están determinadas. El hombre está sometido a la ley del condicionamiento causal no sólo como parte o fenómeno de la naturaleza, sino también como sujeto de la historia civil. Este condicionamiento es tan necesario que cuanto llamamos casual no es más que apariencia de casualidad y se explica por un conocimiento insuficiente. Sin embargo, el carácter universal de la necesidad que opera en la historia no descarta la posibilidad de la libertad, según Fichte. La libertad no consiste en la cancelación de la necesidad natural e histórica, sino en la subordinación voluntaria del individuo a las leyes y los fines del desarrollo del género humano. Esta sobordinación se funda en el conocimiento de la propia necesidad.

No era nueva esta idea de que la condición de la libertad no puede ser la abolición de la necesidad, sino únicamente la acción basada en el conocimiento de la necesidad. Los precursores de Fichte son los estoicos en la antigüedad y Spinoza en la filosofía del siglo XVII. Pero Spinoza plantea el problema de las condiciones de la libertad en dependencia exclusiva del *conocimiento* de la necesidad, debido a lo cual la libertad se juzga patrimonio únicamente del sabio. Fichte plantea el problema de la libertad *históricamente*; supone que existen diversos grados de libertad condicionados por las distintas épocas históricas.

La doctrina del derecho

Según Fichte, la ciencia del derecho, determinada por las relaciones externas entre los hombres, debe ser separada rigurosamente de la ética, cuya materia es la libertad interna del hombre. A juicio de Fichte, el derecho no se funda en la ley moral, sino en las relaciones de reciprocidad. La garantía del consenso mutuo es el sometimiento voluntario de cada cual a la ley instaurada en la sociedad, sometimiento que presupone el contrato de la convivencia civil.

Fichte rechaza la teoría de la división del poder en legislativo, ejecutivo y judicial y excluye de la esfera del derecho público la cuestión de los principios del régimen institucional por ser un problema de la política práctica. El Estado puede recabar de cada ciudadano el reconocimiento de *los derechos del otro únicamente si la propia organización del* Estado se halla en condiciones de lograr que cada ciudadano tenga su propiedad. El mundo social de Fichte es el mundo de la propiedad privada burguesa. La humanidad se divide en propietarios y no propietarios, y el Estado es la organización de los propietarios. Esta proposición envuelve un profundo atisbo del carácter económico, clasista del Estado. Fichte no ve, empero, que esta organización de propietarios es en rigor el dominio político de una clase sobre otra. La teoría fichteana del derecho se funda en la idealización burguesa de las relaciones de la propiedad privada. La clarividencia de Fichte reside en comprender el alcance de la propiedad privada, que es determinante para la sociedad burguesa y para el Estado burgués. La limitación de Fichte reside en idealizar esta propiedad privada.

El proyecto fichteano de estructuración de la sociedad alemana y del Estado alemán contiene diversos rasgos reaccionarios. Fichte combate a veces la tendencia del desarrollo histórico de la sociedad capitalista. Así, sueña con la subsistencia de las separaciones medievales entre los gremios artesanos, entre los estamentos de la sociedad alemana feudal, sin comprender que el desarrollo capitalista acaba ineluctablemente con el aislamiento económico de los Estados feudales y crea el mercado capitalista internacional. Sueña con un Estado

alemán nacional "cerrado", aislado económicamente del resto del mundo, idea que expone en *El Estado comercial cerrado* (1800).

En sus últimos escritos examina al Estado y el derecho sólo como fase previa, aunque necesaria, a la existencia moral de la humanidad. A su juicio, la sola organización estatal es insuficiente para la sociedad: debe ser completada con un sistema a todos accesible de instituciones educacionales y docentes encaminadas al desarrollo del espíritu moral. Logrado que se haya el dominio pleno de la ley moral, el derecho y el Estado son abolidos por superfluos.

Las ideas filosóficas de Fichte alentaron el desarrollo de la conciencia política de la parte radical de la burguesía alemana. En la esfera de la "filosofía teórica", Fichte influyó fuertemente sobre el desarrollo del idealismo clásico alemán. Ejercieron especial influencia su doctrina del desarrollo de la conciencia, el intento de deducir sistemáticamente las categorías, el método antitético de su deducción, la afirmación de los derechos de la razón al conocimiento teórico y la doctrina de la libertad como sometimiento voluntario a la necesidad histórica fundado en el conocimiento de esa necesidad.

4. El idealismo objetivo de Schelling

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) cursó estudios en un seminario teológico y en la Universidad de Tubinga. Sus primeros escritos sobre filosofía de la naturaleza atraen la atención de naturalistas y filósofos. Desde 1798 es profesor de filosofía en la Universidad de Jena, ciudad donde escribe sus obras fundamentales sobre filosofía de la naturaleza. Refiriéndose a este período de Schelling, Engels escribe: "Su mente en estado de efervescencia engendraba entonces ideas luminosas como imágenes de Palas, y algunas de ellas prestaron buen servicio en las luchas posteriores." [13] Pero Schelling no cumpliría las esperanzas de la joven generación progresista de Alemania. Se suma al campo de la reacción política, y de la

---

[13] C. Marx y F. Engels. *Primeros escritos*. Moscú, 1956, pág. 442.

filosofía de la naturaleza y la doctrina de la libertad, que trata con el método dialéctico, pasa a la filosofía de la revelación, al restablecimiento de la mística neoplatónica.

La fase más importante en la evolución de Schelling corresponde a la de *la filosofía de la naturaleza.* En las obras de este período son importantes el objeto y el método de los estudios. Fichte examina la naturaleza no por sí misma, sino sólo desde el punto de vista de la ética. La significación de la naturaleza reside en que se opone a la actividad moral, mientras esta última vence en el hombre sus inclinaciones naturales. Para Schelling, por el contrario, la naturaleza es objeto independiente de indagación. Siguiendo su interés filosófico y el interés por el conocimiento en el terreno de las ciencias naturales, Schelling trata de hacer de la naturaleza el eje de la atención.

No es un interés meramente personal lo que lleva a Schelling a la investigación de la naturaleza. La vida de este pensador coincide con un período de importantes descubrimientos en física, química y fisiología. Los trabajos de Galvani dan principio a la electrodinámica. Los descubrimientos de los físicos influyen sobre la elaboración por Schelling de la doctrina del proceso dinámico. Las obras de Lomonósov, Priestley y Lavoisier refutan la teoría del flogisto, que es desplazada por la teoría de la oxidación. Se alcanzan notables éxitos en el estudio de la naturaleza orgánica. Haller y Brown introducen los importantes conceptos de irritación y excitación. Kielmeyer relaciona estos conceptos con la sensibilidad y la facultad reproductora. Schelling introduce estas ideas en su filosofía de la naturaleza. Su visión de ésta es idealista: la propia materia es espiritual. Pero al mismo tiempo aporta la idea del desarrollo: la naturaleza privada de conciencia es anterior al surgimiento de la conciencia en el hombre. El acceso a la conciencia pasa por una serie de grados de desarrollo cada vez más elevados.

La filosofía natural de Schelling contradice a menudo los resultados de las investigaciones de las ciencias naturales. De ahí que los adelantos de éstas le hicieran perder prontamente su significación. Pero la concepción schellingiana de la naturaleza, idealista en su raíz, desempeñó un papel positivo:

puso coto al mecanismo imperante en las ciencias naturales del siglo XVIII e introdujo el concepto de la concatenación universal de las cosas y los fenómenos de la naturaleza.

La adquisición más valiosa de la filosofía natural de Schelling es el empleo de la dialéctica para el estudio de la naturaleza y sus fenómenos. Antes de Schelling había sólo atisbos de dialéctica en la comprensión de la naturaleza; los filósofos se limitaban al concepto general del desarrollo natural, mas la propia marcha del desarrollo de la naturaleza se entendía de un modo mecanicista. Para Schelling, condición imprescindible del estudio de la naturaleza es la búsqueda en ella de los opuestos dinámicos reales. Por consiguiente, la filosofía natural de Schelling se torna dialéctica idealista de la naturaleza.

Schelling completa la doctrina referente a los contrarios dialécticos en la naturaleza con la teoría de la dialéctica de las formas del pensamiento en la gnoseología. Según Schelling, el pensamiento lógico habitual es el pensar del entendimiento, el cual nos proporciona un conocimiento inferior al que otorga la razón. Las formas del conocimiento racional no son las especulaciones y demostraciones, sino la contemplación inmediata (intuitiva) del objeto. La razón contempla de modo directo en las cosas la unidad de los opuestos. Ahora bien, sólo un genio filosófico o artístico y nunca un intelecto corriente, puede ser el sujeto de ese conocimiento.

La crítica schellingiana del entendimiento envuelve a la vez un sentido racional y el peligro de convertirla en negación del entendimiento y la lógica. Su sentido racional reside en preparar la doctrina dialéctica de la unidad de los opuestos.

En las postrimerías del siglo XVIII, Schelling concluye que su filosofía de la naturaleza no resuelve sino la mitad del problema de la estructuración de un sistema filosófico. Además de la filosofía natural, que toma por lo primario el objeto, es menester otra doctrina: "Partiendo de *lo subjetivo como lo primario y absoluto*" es necesario mostrar "*cómo de aquí surge lo objetivo*"[14]. En ésta la llamada filosofía trascendental. La

---

[14] F. Schelling. *Sistema del idealismo trascendental*. Leningrado, 1936, pág. 14.

filosofía de la naturaleza y la filosofía trascendental son las dos únicas corrientes filosóficas que a Schelling le parecen posibles.

Esta última la expone en el *Sistema del idealismo trascendental* (1800). En ella, lo subjetivo es lo primario y fundamento único de toda la realidad. Bien entendido que, según Schelling, su idealismo trascendental no es una doctrina del idealismo subjetivo. El hilo de engarce de todo el *Sistema del idealismo trascendental* es la idea de que a la aceptación de lo subjetivo como punto de partida debe oponerse con el mismo derecho en la filosofía natural la investigación que tome lo objetivo como primario. En el *Sistema del idealismo trascendental* no se estudia el proceso subjetivo de la percepción o el pensamiento, sino un instrumento especial del conocer: la contemplación inmediata por la razón del propio objeto. Schelling nomina a este conocimiento "intuición intelectual".

La premisa de la filosofía natural de Schelling y de su "idealismo trascendental" es la idea de *la identidad* del espíritu y la naturaleza. En la *Exposición de mi sistema* (1801), la idea de la indentidad se convierte en *el problema básico* de toda la filosofía. En ella el concepto de partida es la razón absoluta. Fuera de ella no hay nada, dice Schelling. En la razón absoluta, sujeto y objeto están unidos indisolublemente, forman "la indiferencia completa de lo subjetivo y lo objetivo". La razón deja de ser subjetiva, y como el objeto no es posible sino en relación con el sujeto pensante, también deja de ser objetiva. La filosofía llega a un verdadero ser "en sí" que es la *identidad* de lo subjetivo y lo objetivo.

En lo Absoluto coinciden todos los opuestos, en él reside el principio de la separación y diferenciación como base de su actividad. La autoconciencia de la razón es la autoconciencia de Dios, pues Dios es la razón. De esta suerte, en estas últimas afirmaciones, el sistema de la identidad, concebido como extremo *racionalismo*, emprende el camino *del irracionalismo* y *la mística*.

Schelling considera ante todo a Dios como persona. La diferencia entre Dios y el hombre consiste en que en Dios su personalidad y libertad son infinitas, mientras son finitas en el hombre. Como hemos dicho, la filosofía natural de Schelling tuvo significación progresista, pero su sistema en conjunto se

convierte, a partir de 1815, aproximadamente, en doctrina reaccionaria, en "filosofía de la mitología y la revelación".

En su elaboración de la "filosofía de la revelación" arremete no sólo contra su propia filosofía natural, sino también contra sus primeras concepciones acerca de la religión. En 1803, en *Las lecciones sobre el método del estudio académico,* fundamenta la necesidad del método histórico-crítico para el estudio de la Biblia. Ahora se opone resueltamente a ese método y rechaza como racionalismo nocivo y erróneo toda crítica de las Sagradas Escrituras.

La postura del Schelling de este período es tan reaccionaria y opuesta a las tendencias de la ciencia avanzada, que la propaganda de la nueva "filosofía de la revelación" comenzada en 1841 con gran pompa y solemnidad en la Universidad de Berlín fracasó estrepitosamente. Sobre no hallar seguidores, se dio a Schelling digna respuesta. En artículos brillantemente escritos, el joven Engels explicó la esencia del viraje de Schelling hacia la religión y la mística, el contenido reaccionario de la "filosofía de la mitología y la revelación", su plena inconsistencia científica y su irrelevancia para oscurecer el contenido racional de la filosofía de Hegel.

5. El idealismo dialéctico de Hegel

Relevante representante de la filosofía clásica alemana es Hegel.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nace en 1770 en Stuttgart; su padre es un alto funcionario del pequeño Estado alemán de Württemberg. De 1788 a 1793, estudia filosofía y teología en la Universidad de Tubinga. Terminados estos estudios es durante algún tiempo preceptor privado en Berna y en Francfort del Meno. En 1801 se doctora y se traslada a Jena, en cuya Universidad ejerce de profesor. Durante este período sustenta las concepciones de la "filosofía de la identidad" de Schelling y edita con éste la *Revista Crítica de Filosofía.* Su primera obra importante y ya enteramente original es la *Fenomenología del espíritu* (1806), de la que Marx dice que es el "verdadero hontanar" de la filosofía hegeliana. Cuando a causa de la

ocupación de Jena por el ejército napoleónico quedan suspendidas las clases en esta Universidad, se traslada a Bamberg, de cuyo periódico local es redactor. En 1808, Hegel llega a Nuremberg, donde desempeña la rectoría del gimnasio y escribe su gran tratado *La ciencia de la lógica.* Nombrado en 1816 profesor de la Universidad de Heidelberg, se traslada dos años después a la de Berlín, en la que es profesor y durante algún tiempo rector. Fallece en Berlín en 1831.

La filosofía de Hegel, remate del idealismo clásico alemán

El lugar histórico de Hegel en la filosofía es definido por Engels con estas palabras: "Esta filosofía alemana moderna encontró su remate en el sistema de Hegel, en el que por vez primera —y ése es su gran mérito— se concibe todo el mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un proceso, es decir, en constante movimiento, cambio, transformación y desarrollo, intentando además poner de relieve la conexión interna de este movimiento y desarrollo... No importa que Hegel no resolviese el problema. Su mérito, que sienta época, consistió en haberlo planteado." [15] Consiste, pues, la eminente significación de la filosofía hegeliana en exponer una concepción dialéctica del mundo y el correspondiente método dialéctico de investigación. Hegel elabora la dialéctica como ciencia filosófica que generaliza toda la historia del conocimiento y las leyes más generales del desarrollo de la realidad objetiva. Empeño particular de Hegel es indagar y fundamentar en sus múltiples aspectos los principios esenciales del modo dialéctico de pensar, que es radicalmente opuesto a la metafísica. Tras someter a profunda y argumentada crítica el método metafísico, Hegel formula, bien que en tergiversada forma idealista, las leyes y las categorías de la dialéctica.

Su punto de apoyo son las ideas dialécticas de Kant, Fichte y Schelling, que desarrolla al tiempo que rechaza una serie de proposiciones erróneas de estos pensadores. De acuerdo con Kant en cuanto a la necesidad de investigar filosóficamente las premisas de la actividad cognoscitiva del hombre, juzga estéril

[15] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 23.

y escolástico el intento kantiano de investigarla fuera de la historia del conocimiento y de su aplicación real, y afirma que "la investigación del conocimiento no es posible si no en *el proceso del conocimiento,* y examinar el llamado instrumento del saber no es más que conocerlo. Ahora bien, querer conocer antes de conocer es cosa tan disparatada como el sabio propósito de aquel escolástico que quería aprender a *nadar antes de tirarse al agua."* [16]

Con no menos determinación se pronuncia contra el subjetivismo de Kant y Fichte. Para Hegel, la naturaleza existe independientemente del hombre, y el conocimiento humano tiene un contenido objetivo. Contra la subjetiva contraposición kantiana entre esencia y fenómeno establece que el fenómeno es tan objetivo como la esencia y que la esencia se aparece, esto es, se denota en el fenómeno, por cuya razón el fenómeno también es esencial. Al conocer el fenómeno conocemos la esencia, en la cual no hay nada que no aparezca directa o indirectamente, dicho en otros términos, que no exista sin relación con lo otro, aisladamente. Tampoco la apariencia es nada subjetivo, sino aparición específica de la esencia.

Partiendo de la proposición dialéctica de la unidad de esencia y fenómeno rechaza la doctrina kantiana de la incognoscibilidad de las "cosas en sí"; en la naturaleza de las cosas no hay ninguna muralla inexpugnable al conocimiento. "La esencia oculta del Universo no posee fuerza capaz de oponer resistencia a la intrepidez del conocimiento y ha de descubrirse ante él y desplegar ante su vista las riquezas y profundidades de su naturaleza y consentir que se deleite con ellas." [17]

En oposición a Fichte, Hegel afirma que la naturaleza y la sociedad no pueden ser extraídas del Yo, de la autoconciencia, como tampoco pueden ser subsumidas bajo él. El propio Yo debe ser entendido como aparición suprema, como expresión de la esencia interna, como primer principio de todo lo existente. Y con no menos aspereza critica a Schelling, sobre todo por menoscabar el papel del pensamiento lógico y de la

---

[16] Hegel. *Obras.* Moscú-Leningrado. 1929, t. I, págs. 27 y 28.
[17] Ibídem, pág. 16.



lógica en general y por el intuicionismo que, a la postre, le había llevado a un franco irracionalismo. Sin embargo, siendo idealista como era, Hegel no pudo someter a crítica el vicio idealista fundamental de sus precursores inmediatos: para él, como para los demás idealistas, la naturaleza es derivada de un espíritu supranatural. Justamente por ello no pudo revolver los problemas dialécticos planteados por sus precursores y por su propia filosofía.

La identidad del ser y el pensar, punto de partida de la filosofía hegeliana

Hegel, lo mismo que Schelling, entiende que ni la materia ni la conciencia del hombre pueden considerarse como lo primario, pues es imposible deducir lógicamente la conciencia de la materia, como ésta es indeducible de la conciencia, que debe ser comprendida como resultado de todo el desarrollo anterior de un principio primario substancial absoluto.

Hegel rechaza el aserto de Schelling acerca de que el principio primario debe ser concebido como una identidad absoluta de lo subjetivo y lo objetivo que descarta toda diferencia entre ellos. Identidad y diferencia son opuestos dialécticos inseparables. Por ello sostiene Hegel que "la filosofía no es un sistema de indentidad; eso sería afilosófico... La filosofía es actuación, movimiento, repulsión...; es en la diferenciación simultáneamente idéntica consigo misma." [18]

La identidad originaria que forma la base substancial del mundo es, según Hegel, *la identidad del ser y del pensamiento*, en la cual, sin embargo, está presente desde el comienzo la diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo, aunque esta misma diferencia existe sólo en el pensamiento. El pensamiento no es sólo actividad subjetiva, humana, sino también esencia objetiva independiente del hombre, la primera base, la primera fuente de todo lo que existe. Congruentemente, la unidad (y la diferencia) entre el ser y el pensar, entre el objeto del pensamiento y el propio pensamiento es la expresión necesaria de la esencia del pensamiento que se piensa a sí mismo, se hace

[18] Ibídem, t. X, pág. 252.

objeto del pensamiento, y de esta suerte "se divide", se escinde en lo subjetivo y lo objetivo.

El pensamiento "enajena" su ser bajo la forma de la materia, la naturaleza, que es el "ser otro" de ese pensamiento que existe objetivamente y que Hegel llama Idea Absoluta. Desde este punto de vista, la razón no es una particularidad específica del hombre, sino la base primaria del mundo, de lo que se sigue que el mundo es básicamente lógico, existe y se desarrolla conforme a leyes inmanentes del pensamiento, de la razón. Por lo tanto, Hegel juzga la razón, el pensamiento esencia absoluta de la naturaleza, del hombre, de la historia universal, esencia independiente del hombre y de la humanidad. El pensamiento, como esencia substancial, no se encuentra fuera del mundo, sino en él mismo como su contenido interno y se manifiesta en toda la multiplicidad de los fenómenos de la realidad. Estas ideas hacen que Hegel se considere a sí mismo como continuador de la tradición filosófica panteísta y sostenga que toda verdadera filosofía es panteísta.

En su consecuente despliegue del principio de la identidad del ser y el pensamiento, Hegel ve en el pensamiento (la Idea Absoluta) no una esencia primaria inmóvil e inmutable, sino un proceso ininterrumpido de conocimiento que pasa de un peldaño a otro más elevado. En virtud de ello, la Idea Absoluta es no sólo principio, sino también contenido en desarrollo de todo el proceso mundial. En esto consiste la conocida proposición hegeliana de que lo Absoluto debe ser comprendido no sólo como premisa de todo lo existente, sino también como su resultado, es decir, como grado superior de su devenir. Este grado superior de la Idea Absoluta es el Espíritu Absoluto: la humanidad, la historia humana.

Hegel expone y trata de argumentar por primera vez estas proposiciones en la *Fenomenología del espíritu*. En la primera parte de esta obra examina la relación de la conciencia con el objeto, el cual se opone a aquélla desde el exterior como objeto de conocimiento. El filósofo alemán analiza esta relación y concluye que el objeto es cognoscible toda vez que su esencia es de carácter espiritual, lógico. La conciencia descubre en el objeto su propia esencia y gracias a ello se eleva a autoconcien-

cia. La autoconciencia se correlaciona ya no con los objetos exteriores, sino con otras autoconciencias, de lo cual surgen las diferentes relaciones sociales (la relación del esclavo y el señor, por ejemplo), que considera ya como forma del desarrollo, del enriquecimiento de la autoconciencia de la humanidad en el camino hacia la verdad absoluta y un régimen social racional, en el que se realiza y se realizará de modo cabal la riqueza infinita de contenido inmanente de la Idea Absoluta.

Comparado con las percepciones sensoriales, el pensamiento es una forma superior del conocimiento del mundo exterior. No podemos percibir sensorialmente lo que no existe ya (el pasado), lo que no existe aún (el futuro). Las percepciones sensoriales guardan conexión inmediata con los objetos, con las cosas que operan sobre nuestros sentidos; la ciencia, por su parte, pone al descubierto, revela los fenómenos que no vemos, no oímos, no palpamos. Mas por grande que sea el significado del pensamiento, por infinitas que sean las posibilidades del conocimiento teórico, el pensamiento se funda en los datos de la experiencia sensorial y no se puede prescindir de ésta. En virtud de la subvaloración idealista de los datos sensoriales, Hegel no ve la profunda unidad dialéctica de lo racional y lo empírico, no comprende cómo el pensamiento extrae su contenido de las percepciones sensoriales del mundo exterior. Para Hegel, el contenido del pensamiento (el contenido de la ciencia) es inherente sólo a él (¡sólo al pensamiento!); no es recibido del exterior, sino engendrado por el pensamiento. Desde este punto de vista, el conocimiento no es la averiguación de lo que existe fuera de nosotros, fuera del pensamiento; es la averiguación, la toma de conciencia del contenido del pensamiento, de la ciencia. Por consiguiente, el pensamiento, la ciencia conocen su propio contenido, y el conocimiento resulta autoconciencia del espíritu. A la postre, Hegel llega a la conclusión fantástica de que el pensamiento humano no es más que una de las manifestaciones (cierto, la más elevada en la Tierra) de un pensamiento absoluto que existe fuera del hombre: la Idea Absoluta, es decir, Dios. Según la doctrina hegeliana, lo racional, lo divino, lo real, lo necesario coinciden. De aquí deriva una de las tesis más importantes de la filosofía hegeliana: lo que es real es racional, y lo que es racional es real.

Hegel llama real no a todo lo que existe, sino únicamente a lo más importante, esencial, históricamente necesario. Por ello es erróneo considerar la proposición hegeliana acerca de la racionalidad de lo real como apología de todo lo existente. Sólo la realidad (la necesidad) es racional, y eso mientras subsistan las circunstancias condicionantes de su necesidad. La otra mitad de la tesis hegeliana —lo que es racional es real— significa que lo racional no es infundado: los ideales humanos racionales no son ensoñaciones gratuitas, sino algo que se cumple en la realidad.

El pensamiento refleja la realidad objetiva, y en cuanto la refleja con exactitud puede hablarse de una visión racional del mundo. Pero Hegel identifica el reflejo de la realidad (la razón) y lo que se refleja, la realidad objetiva. Esta identidad de la razón mundial y el mundo multiforme de los fenómenos, este proceso del pensamiento que contiene en sí toda la multiplicidad de lo real es lo que Hegel llama Idea Absoluta. Así pues, el concepto de Idea Absoluta, de una parte se rellena con un contenido completamente real natural e histórico, pero, de otra, resulta ser una representación refinada de Dios, aunque, eso sí, exento de los rasgos humanos que de ordinario le adjudican las religiones.

La forma básica del pensamiento es el concepto. Por cuanto Hegel absolutiza el pensamiento, inevitablemente diviniza el concepto. Este, según su doctrina, "es más bien el principio de todo lo viviente", representa "la forma creadora, infinita que encierra en sí la plenitud de contenido y a la par lo libera" [19]. En su oposición a la doctrina materialista del concepto como forma superior del reflejo de la realidad objetiva, Hegel pone cabeza abajo la relación entre pensamiento y ser: no es el pensamiento el que refleja el ser, sino el ser la encarnación del pensamiento, del concepto, de la idea. Por eso escribe: "El concepto corresponde propiamente a lo que vive en el interior de las cosas, gracias a lo cual son lo que son, y comprender un objeto quiere decir ser consciente de su concepto." [20] Aserción realmente fantástica, pero que envuelve la profunda y acertada

[19] Ibídem, t. I, págs. 264 y 265.
[20] Ibídem, pág. 274.

idea del inmenso significado que el concepto tiene en el pensamiento, de su relativa independencia respecto de los datos sensoriales de los que parte y a los que, al propio tiempo, desborda ampliamente.

En la ciencia de la época hegeliana reinaba un estrecho empirismo, la desconfianza en el pensamiento teórico, la tendencia a restringir la investigación a los hechos sensorialmente observados. Para los empíricos, los conceptos no eran más que simples nombres, denominaciones de las totalidades de hechos sensorialmente percibidos. Hegel combate esta subvaloración del pensamiento teórico. Pero no opone al empirismo una comprensión científica (que aún no estaba elaborada entonces) del papel del pensamiento teórico, sino la noción idealista de la omnipotencia del concepto, del pensamiento, de la idea. De esta suerte, en la doctrina idealista de Hegel, la importante proposición de que el concepto es la forma superior del reflejo de la realidad adquiere una interpretación tergiversada: el concepto se opone a la realidad sensorialmente percibida. El hecho de que en los conceptos se reelaboren los datos sensoriales, en virtud de lo cual aparecen deducciones teóricas inaccesibles a la observación sensorial inmediata es interpretado por Hegel en el sentido de que el concepto (el conocimiento) engendra en su seno los fenómenos sensibles, los nexos, las leyes. Desde este punto de vista, cada adquisición de la ciencia no es un reflejo más profundo del mundo, sino autoconocimiento por la Idea Absoluta (manifestación de la cual es la ciencia) de su contenido inmanente.

Tenemos, pues, que el punto de partida del sistema filosófico hegeliano es la identificación idealista del ser y el pensamiento, la reducción de todos los procesos al proceso del pensamiento. La historia real es reducida a la historia del conocimiento, mientras el crecimiento y la profundización de lo que del mundo se sabe es considerado como desarrollo de la propia realidad. Hegel diviniza el proceso del conocimiento realizado por la humanidad, lo presenta como autoconocimiento divino y como conocimiento de Dios por la humanidad y, de tal suerte, de sí misma. La actividad práctica, material del hombre también es reducida a conocimiento, a autoconocimiento.

Engels caracteriza del siguiente modo este punto de partida del sistema hegeliano: "Hegel era idealista, es decir, que para él las ideas de su cabeza no eran imágenes más o menos abstractas de los objetos y fenómenos de la realidad, sino que estas cosas y su desarrollo se le antojaban, por el contrario, imágenes realizadas de una "Idea" existente, no se sabe dónde, ya antes de que existiese el mundo. Con esto todo ha sido puesto sobre la cabeza, y la concatenación real del universo, completamente al revés."[21]

La doctrina del proceso lógico.
Los rasgos fundamentales de la dialéctica hegeliana

Las partes fundamentales del sistema filosófico hegeliano son la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu en cuya inmediata contigüidad se hallan la filosofía del derecho, la filosofía de la historia, la estética, la filosofía de la religión y la historia de la filosofía. La lógica, como dimana del punto de partida de la filosofía hegeliana, es cardinal dentro de su sistema, ya que la identidad del pensamiento y el ser significa que las leyes del pensamiento —materia de que se ocupa la lógica— son auténticas leyes del ser: de la naturaleza, de la historia humana, del conocimiento. Antes de Hegel se consideraba la lógica ciencia de las formas subjetivas (humanas) del pensamiento. Sin negar la necesidad de esta disciplina científica, es decir, de la lógica formal en tanto que ciencia de las formas elementales y de las leyes del pensamiento correcto, Hegel asigna a la ciencia lógica la misión de indagar las leyes más generales del desarrollo del conocimiento.

A tono con su modo de entender el pensamiento como base primaria de todo lo existente, Hegel nos dice que la lógica es la doctrina de la esencia de todas las cosas. Por ello, *La ciencia de la lógica* hegeliana examina, además de los problemas habituales de la lógica —conceptos, juicios, deducciones—, otros de los que nunca se ocupó la lógica formal: las leyes de la propia realidad, la transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos, las correlaciones de las categorías filosóficas, la naturaleza de los procesos mecánicos, químicos, vitales, etc.

---

[21] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 24.



Este enriquecimiento de la problemática de la ciencia lógica, el plantear la necesidad de una lógica nueva, dialéctica, es un notable mérito histórico de Hegel. Pero no hay que olvidar que la lógica dialéctica hegeliana tiene carácter idealista, puesto que su autor identifica las leyes de la naturaleza con las leyes de la lógica, del pensamiento. No podemos aceptar la comprensión hegeliana de la objetividad de las formas del pensamiento, si bien contiene un clarividente atisbo de que, por su propia estructura, las diversas formas del pensamiento son análogas a las relaciones y procesos que acontecen en la realidad objetiva. Por eso Lenin subraya: "Hegel *demostró* realmente que las formas y leyes lógicas no son una cáscara vacía, sino *el reflejo* del mundo objetivo. Dicho en forma más correcta, no demostró, sino que *hizo una genial conjetura*."[22]

Hegel examina en *La ciencia de la lógica* conceptos generales históricamente elaborados en el proceso de desarrollo del conocimiento humano —ser, nada, devenir, cualidad, cantidad, medida, esencia, identidad, diferencia, contradicción, necesidad y casualidad, posibilidad y realidad, etc,— y muestra que se hallan recíprocamente vinculados y expresan fases diversas del conocimiento que penetra cada vez más profundamente la esencia de todo lo existente.

Los conceptos hegelianos se hallan en movimiento continuo, en transición, "trascienden" el uno en el otro, cambian, se desarrollan, se convierten en su opuesto, manifestando contradicciones que les son inherentes y que constituyen la fuerza propulsora de su desarrollo. El desarrollo de los conceptos, de las ideas va de lo abstracto a lo concreto, del concepto unilateral, pobre de contenido, al concepto más rico de contenido que abarca en la unidad aspectos diversos y aun contradictorios. Así, cuando analiza los conceptos de cantidad y cualidad, Hegel muestra que los cambios cuantitativos conducen a cambios cualitativos, los cuales ocurren mediante un salto, mediante la discontinuidad de la continuidad, la transición de un estado cualitativo a otro. Hegel invoca como ejemplos la transición del agua al estado sólido y gaseoso bajo

[22] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel "Ciencia de la lógica". O. C.*, t. 29, pág. 162.

la influencia de los cambios térmicos cuantitativos, y otros hechos.

De esta suerte, *La ciencia de la lógica* nos habla de las interconexiones, de las intertransiciones de los conceptos o categórías fundamentales, más generales, del pensamiento científico-teórico. Hegel somete a una profunda crítica la contraposición metafísica de la identidad y la diferencia, la esencia y el fenómeno, la libertad y la necesidad, etc., y subraya que los opuestos no son absolutos, sino relativos. No hay entre ellos límites insuperables, todo es relativo, es decir, todo existe en conexión con lo demás, en movimiento, cambio y desarrollo.

La doctrina hegeliana de la dialéctica del pensamiento, de la concatenación y el movimiento de los conceptos señala implícitamente el contenido y las regularidades del desarrollo de los procesos materiales reales que, pese a esa doctrina, existen con independencia del conocimiento, del pensamiento. Por supuesto, Hegel no podía sacarse de la cabeza una dialéctica de los conceptos: su verdadera fuente es la dialéctica real de las cosas en la naturaleza y en la sociedad. A este respecto Lenin dice: "... en la alternación, la dependencia recíproca de *todos* los conceptos, en *la identidad de sus contrarios*, en las *transiciones* de un concepto a otro, en el eterno cambio, en el eterno movimiento de los conceptos, Hegel *adivinó* de modo genial **PRECISAMENTE ESTA RELACION DE LAS COSAS, DE LA NATURALEZA.**"[23]

A la hora de caracterizar la esencia en tanto que categoría filosófica, Hegel señala que hay que asignarle lo que diferencia un fenómeno de otro y lo que hay de idéntico en ellos. Mas en oposición a la metafísica sostiene que identidad y diferencia no existen por separado, sino que representan momentos opuestos, interconexos, de la esencia. Cuando hablamos de identidad tenemos en cuenta siempre la diferencia; cuando hablamos de diferencia suponemos la existencia de la identidad.

Hegel opone a la representación metafísica de la identidad abstracta, que excluye la diferencia, la representación dialéctica de la identidad concreta que envuelve la diferencia. El

[23] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel "Ciencia de la lógica". O. C.*, t. 29, pág. 179.



concepto de identidad abstracta presupone la existencia de cosas inalterables. Por el contrario, el concepto de la identidad concreta señala que todo fenómeno cambia, esto es, no permanece inalterado, sino que se convierte en otro, contiene en sí ese otro como su opuesto, su negación, germen del futuro, etc.

Según Hegel, mediante el conocimiento de la relación de identidad y diferencia se discrimina la contradicción que existe en su base. La proposición de la contradicción como fuente interior del movimiento, del desarrollo es lo principal en la doctrina hegeliana de la esencia. Hegel combate resueltamente la metafísica, para la cual es imposible la contradicción en las propias cosas y peculiar sólo de los razonamientos erróneos. "La contradicción es lo que realmente mueve al mundo —sostiene Hegel— y es ridículo decir que la contradicción no se puede concebir."[24]

Hegel subraya que no se debe entender la contradicción como una anomalía, un defecto de tal o cual cosa; la contradicción es la interconexión, el intercondicionamiento de los aspectos o determinaciones opuestos, "el principio de todo automovimiento". La existencia de contradicciones en cualquier fenómeno da razón de su desarrollo. "Por lo tanto —escribe Hegel—, algo es viviente sólo cuando encierra una contradicción; y lo que le da fuerza es, justamente, la contradicción que encierra y sustenta."[25]

Con la doctrina hegeliana de la contradicción guarda relación orgánica su modo de entender la negación y la negación de la negación. El desarrollo conduce necesariamente a la negación de la forma dada de un fenómeno, bien entendido que esa negación no procede del exterior sino que es consecuencia del desarrollo y se halla ínsita en él. De ello se sigue que la negación es una fase regular del proceso de desarrollo, fase inseparable del contenido interior de ese proceso.

Hegel distingue la negación abstracta y la concreta: la

---

[24] Hegel. *Obras.* t. I, pág. 206.
[25] Ibídem, t. V, pág. 521.

primera tiene carácter nihilista; la segunda no es la simple cancelación de lo viejo, sino también la conservación de sus elementos válidos. Hegel llama "superación" (*Aufhebung*) a esa negación concreta, caracterizando de tal modo la esencia de la sucesividad histórica en el proceso del desarrollo progresivo. Por cuanto la negación es una fase necesaria del desarrollo, también está ella sometida a la negación en la marcha del desarrollo ulterior. Esto es justamente la negación de la negación, como resultado de la cual se "supera" en cierta medida la anterior negación y se restaura sobre una nueva base y bajo una nueva forma lo que anteriormente fuera objeto de negación, bien entendido que no se trata de una repetición de lo viejo, de un retorno al punto de partida, sino de una fase núeva, más elevada del desarrollo.

Esta doctrina de la negación de la negación es expuesta por Hegel en forma de tríada: tesis-antítesis (negación)—síntesis (negación de la negación). En este aspecto, es decir, como tríada, Hegel se vale frecuentemente de ella como clisé en el que enmarca artificialmente los procesos que examina, dando lugar a que le critiquen Marx, Engels y Lenin, que más tarde elaboraron sobre la base de datos concretos esta ley general del desarrollo descubierta por Hegel.

Con la investigación de las leyes más generales de los cambios, del desarrollo de todo lo existente, Hegel descarga un rudo golpe a la representación metafísica de la esencia inalterable. Cambia no sólo lo exterior, sino también lo interior, no sólo el fenómeno, sino también la esencia, con todas las determinaciones que le son propias (causalidad, necesidad, ley, etc.). No obstante, Hegel interpreta de modo idealista el cambio de la esencia entendiéndolo como movimiento del pensamiento, de la Idea Absoluta, como metamorfosis de la esencia en concepto.

En su caracterización del concepto, Hegel señala correctamente que éste es no sólo lo universal. Lo universal, tomado en sí mismo, fuera de la conexión con lo singular, esto es, de lo que distingue a un fenómeno de otro, carece de contenido. En la realidad y, por lo tanto, en el concepto lo universal, lo particular y lo único son tan inseparables como la identidad y la diferencia en la esencia de los fenómenos. Al descubrir las

múltiples facetas del concepto, la unidad de los diversos aspectos de la propia realidad, Hegel llega a la conclusión de que la verdad es verdad en tanto en cuanto contiene en unidad aspectos diferentes e, incluso, contradictorios, de lo real. En este sentido afirma: no existe la verdad abstracta, la verdad es siempre concreta. El concepto, en tanto que unidad de lo universal, lo particular y lo único recibe su expresión necesaria en los diferentes tipos de juicios y raciocinios que Hegel presenta como exteriorización y realización de la potencia creadora inherente al "concepto" en tanto que base interior de todos los procesos que se dan en la naturaleza y en la sociedad a lo largo de toda la historia.

El concepto hegeliano es el proceso del pensamiento teórico elevado al absoluto. La actividad del pensamiento y de todo el quehacer práctico, consciente, orientada a un fin, y que transforma al mundo, es interpretado por Hegel de modo idealista como creación, autoconocimiento de la Idea Absoluta que descubre en sí todo lo que con inmediatez, en la superficie, aparece como desarrollo de la naturaleza y la sociedad. Así pues, Hegel reconoce el desarrollo e intenta describirlo, pero lo presenta como proceso de conocimiento que se realiza en el seno de la Idea Absoluta.

Este proceso se efectúa fuera del tiempo y del espacio y consiste en el autodesarrollo del concepto de ser, que al principio es abstracto, desprovisto de todo contenido, para convertirse luego en más enjundioso, multilateral y concreto. En efecto, el desarrollo de los conocimientos teóricos va de las representaciones abstractas a otras más concretas correspondientes a una penetración más profunda del conocimiento en la esencia de los objetos. Así lo confirma toda la historia de la ciencia; basta, por ejemplo, comparar las representaciones que de los átomos y el vacío tenía el materialista Demócrito en la antigüedad griega con las modernas representaciones científicas del átomo y su estructura, de la materia y del campo electromagnético. El mérito de Hegel reside en descubrir esta importante particularidad del movimiento del pensar teórico que va del saber abstracto hacia el saber concreto. Pero, al propio tiempo, Hegel tergiversa de modo idealista este proceso real y lo convierte en proceso de formación, de desarrollo de

las cosas naturales, que en el caso dado sólo teóricamente se reproducen, se conocen.

En su teoría del conocimiento, Hegel aborda también la relación del conocimiento teórico con la actividad práctica intentando descubrir la unidad y la interacción entre la teoría y la práctica. En su desarrollo de la proposición de Kant y Fichte acerca de la actividad del pensamiento cognoscitivo, Hegel muestra que la transformación de la realidad y su conocimiento constituyen, en rigor, un proceso único. En este sentido va más allá que los materialistas de los siglos XVII y XVIII, que consideraban el proceso de conocer de modo contemplativo, esto es, preferentemente como acción del objeto sobre el sujeto cognoscente y, por lo tanto, como percepción de esta acción por el sujeto. "Por consiguiente —señala Lenin—, Marx se sitúa claramente al lado de Hegel cuando introduce el criterio de la práctica en la teoría del conocimiento."[26] Pero la comprensión marxista de la práctica es polarmente distinta de la hegeliana, puesto que para el materialismo dialéctico es el empleo de los medios materiales a fin de cambiar y conocer la realidad material, mientras que para Hegel consiste en una determinada actividad del pensamiento, a la postre, en una actividad cósmica de la Idea Absoluta que crea al mundo conociéndose a sí misma.

En la meditación hegeliana, el proceso lógico del desarrollo culmina con el concepto de la Idea Absoluta, que al principio "enajena" su ser, le imprime movimiento, en virtud del cual adquiere contenido. Luego se manifiesta como esencia, como concepto y, por último, gracias al desarrollo del concepto, como Idea Absoluta: unidad sistemática, multiforme de todos los aspectos, de todas las determinaciones lógicas que caracterizan al mundo en tanto que totalidad y su cognición. "Hemos retornado ahora —dice Hegel— al concepto de idea, del que partimos. Y, al propio tiempo, este retorno es un progreso. Partimos del ser, del ser abstracto. Ahora tenemos ya *la idea* como *ser*: esta idea de ser, es *la naturaleza*."[27] Refiriéndose a

[26] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel "Ciencia de la lógica". O. C.*, t. 29, pág. 193.

[27] Hegel. *Obras*, t. I, pág. 344.

esta última frase de Hegel, Lenin la llama "archiadmirable": "La transición de la idea lógica a *la naturaleza.* Le pone a uno el materialismo al alcance de la mano. Engels tenía razón cuando decía que el sistema de Hegel era materialismo puesto al revés."[28] Esta observación de Lenin tiene inmenso significado para comprender las ideas racionales, los atisbos, los planteamientos de *La ciencia de la lógica*: subraya que el contenido real de todas las determinaciones de la Idea Absoluta especulativamente desarrolladas por Hegel es la naturaleza, por lo que la lógica hegeliana señala indirectamente la inconsistencia de la interpretación idealista de la realidad.

En *La ciencia de la lógica* ocupa un importante lugar la elaboración de los problemas de la lógica dialéctica, punto de partida de la cual es el genial atisbo acerca de la unidad de las leyes del pensamiento y las leyes de la realidad objetiva. Aunque inherentes sólo al sujeto, las leyes del pensamiento tienen también significación objetiva; como señala Lenin, reflejan las relaciones reales de las cosas, hecho que no vieron los materialistas anteriores a Marx, los cuales se limitaron a sostener que el pensamiento es sólo por su contenido reflejo del mundo exterior. Al discriminar el meollo racional de la interpretacion idealista hegeliana de la lógica como esencia de todos los procesos naturales, Lenin escribe: "La lógica no es la ciencia de las formas exteriores del pensamiento, sino de las leyes del desarrollo "de todas las cosas materiales, naturales y espirituales", es decir, del desarrollo de todo el contenido concreto del mundo y de su cognición, o sea, la suma total, la conclusión de *la historia* del conocimiento del mundo."[29]

La filosofía de la naturaleza

Si para Hegel la lógica es "la ciencia de la idea en su ser en sí y para sí misma", la filosofía de la naturaleza es "la ciencia de la idea en su ser otro". Hegel no explica cómo se efectúa la transición de la idea lógica "pura" a la naturaleza, y se limita a

[28] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel "Ciencia de la lógica". O. C.*, t. 29, pág. 215.

[29] Ibídem, pág. 84.

proclamar que, tras conocer su propio contenido, la Idea Absoluta "se *resuelve* a *evadirse* libremente de *sí misma* como *naturaleza*"[30]. ¿Significa esto que hubo un tiempo en que no existía la naturaleza y en que la Idea Absoluta existía por sí misma, en forma pura por decirlo así? Hegel no contesta a esta pregunta de modo convincente. La Idea Absoluta es intemporal, la naturaleza tampoco tiene comienzo en el tiempo. ¿Cómo se puede afirmar, pues, que la Idea Absoluta es anterior a la naturaleza? Considérese que el propio Hegel ha de reconocer que "el espíritu empero no es más que espíritu mediatizado por la naturaleza"[31]. Y, pese a ello, Hegel se solidariza con el dogma cristiano de la creación del mundo por Dios a partir de la nada. Lo único que hace es matizarlo para ponerlo de acuerdo con las proposiciones fundamentales de su sistema idealista. Por eso dice: "El mundo está creado, se está creando ahora y será eternamente creado; lo cual se manifiesta en la forma de conservación del mundo."[32]

Las formas principales del ser natural (enajenado) de la Idea Absoluta son la mecánica, la física y lo orgánico. Al caracterizar la mecánica, Hegel examina el espacio, el tiempo, la materia, el movimiento, la gravidez. En su interpretación idealista de estos conceptos básicos de la mecánica intenta inferir lógicamente la materia del tiempo y el espacio. Pero se ve obligado a reconocer que no hay tiempo ni espacio vacío, de lo que se sigue, pese a su aserción idealista, que tiempo y espacio son formas de existencia de la materia.

Hegel reconoce también que materia y movimiento son inseparables. "Así como no hay movimiento sin materia —escribe— no hay materia sin movimiento."[33] Aunque la materia sigue siendo para Hegel sólo manifestación exterior de la Idea Absoluta, manifestación accesible a la percepción sensorial. Y el propio movimiento de la materia lo representa no como cambio que conduce al desarrollo, sino como simple desplazamiento en el espacio, rotación, repetición de lo existente con anterioridad.

[30] Hegel. *Obras*. t. I, pág. 344.
[31] Ibídem, pág. 295.
[32] Ibídem, t. II, pág. 22.
[33] Ibídem, pág. 60.

En la física examina los cuerpos celestes, la luz, el calor, el quimismo, etc., e intenta hallar el nexo entre estos fenómenos y mostrar que todos ellos forman una jerarquía de manifestaciones que engendra su esencia espiritual. En esta parte de la filosofía de la naturaleza abundan las admisiones arbitrarias, afirmaciones infundadas, prueba palmaria de la incapacidad del idealismo para generalizar científicamente los datos de las ciencias naturales. Por ejemplo, rechaza la idea, en lo fundamental ya formada entonces, del proceso químico en tanto que interacción de los átomos y el hecho de que el agua esté compuesta de hidrógeno y oxígeno. Junto a estas afirmaciones privadas de significación científica emite profundas conjeturas. Así, se aproxima a la comprensión de la electricidad como forma particular del movimiento de la materia y señala la acción de la ley de la transformación de los cambios cuantitativos en cualificativos en el proceso químico.

En la tercera parte de la filosofía de la naturaleza —lo orgánico—, aborda los problemas de la geología, la botánica y la zoología. Hegel trata de mostrar que la transición de la naturaleza inorgánica a la orgánica es la culminación de un proceso natural: "De este modo el espíritu se ha desprendido de la propia naturaleza."[34] Esto significa que la naturaleza no es más que el grado inferior de la manifestación y el autoconocimiento de la Idea Absoluta; ésta obtiene su encarnación superior y adecuada sólo en el hombre, en el desarrollo de la sociedad. Sin embargo, Hegel no admite el proceso real de desarrollo de la materia orgánica y de los seres vivos; según él, estas formas naturales no surgen unas de otras, cada una de ellas es engendrada por la Idea Absoluta.

De esta suerte, la concepción idealista de que la materia es un algo inerte derivado del espíritu conduce a Hegel a negar el desarrollo dentro de la naturaleza, a pesar de la dialéctica que le sitúa por encima de los materialistas metafísicos. Ahora bien, estos materialistas, en todo caso los más destacados de ellos, establecen la posibilidad de la transformación mutua de las especies, del surgimiento de lo viviente de lo no viviente, mientras que Hegel es decidido adversario de las ideas

[34] Ibídem, pág. 548.

evolucionistas (en su base materialistas) que los naturalistas y filósofos avanzados de su tiempo formulaban. Para Hegel es pura trivialidad carente de interés la doctrina evolucionista según la cual los organismos vivos más desarrollados proceden de otros inferiores. En la naturaleza "no sucede nada nuevo bajo el Sol, y en este sentido el múltiple juego de sus formas suscita tedio, y tan sólo en los cambios que ocurren en la esfera de lo espiritual aparece lo nuevo"[35]. Sin negar la diversidad de los cambios que suceden en la naturaleza sostiene que acontecen a modo de un círculo en eterna repetición, de una rotación establecida de una vez para siempre. ¿A qué obedece, pues, la existencia de esa multiplicidad cualitativa de los fenómenos de la naturaleza? A juicio de Hegel, esa multiplicidad refleja la marcha de la Idea Absoluta a través de la naturaleza, su gradual liberación de la forma material inadecuada para su espiritualidad pura, cosa que explica la jerarquía de las formas inferiores y superiores de existencia de la materia. Sin embargo, esta jerarquía no es un producto del desarrollo de la materia. "La *metamorfosis* es un concepto como tal metamorfosis, puesto que sus transformaciones suponen ya desarrollo."[36]

En consecuencia, la filosofía hegeliana de la naturaleza, pese a los profundos atisbos dialécticos que contiene, dista mucho de la verdadera interpretación dialéctica de la naturaleza como totalidad única interconexa que cambia y se desarrolla en virtud de sus contradicciones inmanentes. La naturaleza hegeliana, como dice Engels, es incapaz de desarrollo en el tiempo: "... exhibe conjunta y simultáneamente todas las fases del desarrollo que guarda en su seno y se halla condenada a la repetición perpetua de los mismos procesos. Y este contrasentido de una evolución en el espacio, pero al margen del tiempo —factor fundamental de toda evolución—, se lo cuelga Hegel a la naturaleza precisamente en el momento en que se habían formado la geología, la embriología, la fisiología vegetal y animal y la química orgánica, y cuando por todas partes surgían, sobre la base de estas nuevas ciencias, atisbos geniales

[35] Ibídem, t. VIII, págs. 51 y 52.
[36] Ibídem, t. II, pág. 28.

(por ejemplo, los de Goethe y Lamarck) de la que más tarde había de ser teoría de la evolución."[37]

Ese carácter idealista de la filosofía hegeliana de la naturaleza hace de ella la parte más débil del sistema que estudiamos. En ella se expresa con particular realce la contradicción entre el idealismo y las ciencias de la naturaleza, la imposibilidad de conciliar una interpretación idealista de la naturaleza con la investigación científica de la misma. Dadas las premisas idealistas de su filosofía, Hegel tiene que considerar la naturaleza como reino "final" de la existencia de la Idea Absoluta y adjudicar a la naturaleza la limitación que era propia sólo a las representaciones científico-naturales de su época. Por ello no pudo superar la comprensión metafísica, mecanicista de la naturaleza, si bien en una serie de problemas estuvo por encima de los naturalistas contemporáneos suyos y criticó su angosto empirismo y el enfoque metafísico-mecanicista de los fenómenos de la naturaleza.

La filosofía del espíritu

La tercera parte del sistema filosófico hegeliano —la filosofía del espíritu— está dedicada al examen de la Idea Absoluta en la fase terminal de su desarrollo, cuando abandona la naturaleza y "retorna" a sí misma como Espíritu Absoluto, esto es, como Idea Absoluta que ha superado su "enajenación", ha eliminado su negación (la naturaleza) y se desarrolla como autoconciencia de la humanidad a todo lo largo de la historia universal. Según Hegel, en la naturaleza, el contenido espiritual se halla en conflicto permanente con la forma material limitada e inerte. No es así en la historia de la humanidad: aquí "esta misma idea es ser para sí misma y deviene en sí misma y para sí misma". De tal modo, la filosofía hegeliana del espíritu es la doctrina idealista del desarrollo de la conciencia individual y social, del desarrollo mental de la humanidad en general. Por ello, la historia de la humanidad, reducida a historia de su desarrollo espiritual, resulta en última instancia historia del conocimiento y el autoconocimiento.

Forman la filosofía del espíritu la doctrina del espíritu

[37] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 21, pág. 287.

subjetivo (antropología, fenomenología y psicología), la doctrina del espíritu objetivo (el derecho, la moralidad y el Estado) y la doctrina del Espíritu Absoluto como fase superior del autoconocimiento de la Idea Absoluta (el arte, la religión y la filosofía).

La antropología trata del desarrollo individual de la personalidad humana, de la relación del alma y el cuerpo, de las diferencias raciales, de las diferencias entre las edades humanas, de la salud y las enfermedades del organismo humano, del carácter, el temperamento, etc. Hegel sigue a los ilustrados franceses en punto a la diferencia entre el hombre y el animal y señala la significación primordial del andar erecto, aunque su explicación de este hecho es puramente idealista[38]. Tras indicar acertadamente que las diferencias raciales no otorgan fundamento alguno para el racismo[39], entiende que las razas y las naciones forman etapas distintas de la autodeterminación del Espíritu Absoluto, en virtud de lo cual las diferencias entre ellas en la esfera del desarrollo cultural son insuperables en principio. Cuando investiga las edades del hombre llega a la errónea conclusión de que la actuación del individuo contra el orden social existente es una propensión juvenil que desaparece con la madurez. A juicio de Hegel, el hombre adulto "trabaja por y no contra la causa, está interesado por conservar el régimen existente y no destruirlo..."[40] Estos razonamientos filisteos de Hegel como ideólogo de la débil burguesía alemana fundamentan la necesidad del progreso social en el marco del "orden existente", esto es, del régimen feudal.

Hegel rastrea en la fenomenología y la psicología el desarrollo ulterior de la conciencia individual y concluye que ésta se basa en el "espíritu objetivo". Este concepto abarca las relaciones jurídicas y morales, en las que el idealista alemán

[38] "... El hombre está de pie porque lo quiere y en cuanto lo quiere y mientras lo quiere de modo inconsciente." (Hegel. *Obras*, t. III, pág. 189.)

[39] "Por sí mismo, el hombre es racional; en esto consiste la posibilidad de la igualdad de derechos de todos los hombres; de ahí deriva la inconsistencia de esa diferenciación obstinada de las razas humanas en unas que disfrutan de derechos y otras que carecen de derechos." (Hegel, *Obras*, t. III, pág. 70.)

[40] Hegel. *Obras*, t. III, pág. 89.



incluye también la familia, la sociedad civil (relaciones económicas) y el Estado. De esta suerte, la moralidad es interpretada de modo idealista como interioridad y fuerza propulsora no sólo de las relaciones jurídicas, sino también de las materiales y políticas, cuyas formas diversas son interpretadas como fases necesarias del desarrollo del espíritu moral objetivo. De nuevo vemos que Hegel pone las relaciones cabeza abajo. Pese a ello, en la comprensión hegeliana de la moralidad hay sin duda un profundo atisbo del carácter objetivo de su desarrollo, del vínculo de este proceso con el desarrollo de todo el conjunto de las relaciones sociales.

Como, según Hegel, la esencia del espíritu es la libertad, para él el derecho es la realización, el ser inmediato de la libertad. Desde este punto de vista, el derecho se contrapone a la arbitrariedad feudal. Pero Hegel no ve el carácter clasista de las relaciones jurídicas, que son reflejo de la voluntad de la clase dominante. La expresión más importante del derecho es, según Hegel, la propiedad privada, la cual no es para él una determinada forma histórica de las relaciones sociales, sino una encarnación necesaria, substancial de la libertad.

Por esta misma vía especulativa deduce del concepto de derecho los rasgos fundamentales de la "sociedad civil" poniendo cabeza abajo las verdaderas relaciones entre el sistema económico y la superestructura. El Estado es el desarrollo superior del espíritu moral objetivo y auténtica base de las relaciones económicas, en lo que también se manifiesta la interpretación idealista hegeliana de la vida social. En el marco de esa construcción idealista, Hegel emite frecuentemente conjeturas profundas concernientes a la verdadera esencia de las relaciones sociales. Así, al hablar del nacimiento del Estado antiguo griego señala la creciente contraposición entre los propietarios y no propietarios en la sociedad antigua.

Hegel presenta la historia de la humanidad como progreso en la conciencia de la libertad, que constituye la naturaleza interna del hombre, pero de la que éste tiene conciencia gradualmente, a lo largo de la secular historia y gracias a lo cual se torna realmente libre. El significado históricamente progre-

sivo de esta proposición hegeliana consiste en que fundamenta la lucha por la democracia, contra la arbitrariedad feudal. Ahora bien, Hegel entendía la libertad preferentemente como libertad del espíritu, del pensamiento, la libertad intelectual del individuo.

Hegel divide la historia universal en tres épocas fundamentales: la oriental, la greco-romana y la germana. En el mundo oriental, el hombre no tenía aún conciencia de que la libertad constituía su esencia y de ahí que todos fueran esclavos. En el mundo clásico (Grecia y Roma), algunos tenían ya conciencia de que la libertad constituía su esencia; estos hombres eran libres, a diferencia de los que no tenían aún conciencia de ello, por cuya razón seguían siendo esclavos. Como idealista, Hegel desconoce de hecho el vínculo de la esclavitud con determinadas condiciones economicas y la deduce de la conciencia al afirmar que "la autoconciencia *que prefiere la vida a la libertad* se manifiesta en la esclavitud"[41]. En consecuencia, la esclavitud se basa en la conciencia esclava; la verdadera relación es puesta al revés, el ser se infiere de la conciencia. Sólo en el mundo germano, o cristiano, tienen todos conciencia de su esencia espiritual y, por ello, todos son libres.

Al proclamar que los pueblos germanos y, ante todo, el aleman, habían logrado ya la libertad, Hegel, además de tergiversar el concepto de libertad, limitaba al extremo la tarea de la transformación democrático-burguesa de la sociedad. Según él, hasta el logro de la libertad universal, no había necesidad de abolir la propiedad feudal, los estamentos, la monarquía; bastaba con liquidar la servidumbre, implantar la libertad de conciencia y algunas libertades civiles y limitar la monarquía mediante una constitución. La instauración de la monarquía constitucional prusiana le parecía la cumbre del progreso social, lo que es indicativo para el ideólogo de la burguesía alemana que se adapta a la reacción feudal.

Un rasgo reaccionario de la filosofía hegeliana de la historia es el encumbramiento de los pueblos germanos, en particular del alemán, con desprecio a los pueblos de Oriente, que para Hegel se habían detenido en su desarrollo y no tenían futuro.

[41] Hegel. *Introducción a la filosofía.* Moscú, 1927, pág. 92.

Traicionando a la dialéctica, que niega el reposo absoluto y la inmutabilidad, Hegel trata de demostrar que "la historia universal va de Oriente a Occidente, Europa es absolutamente el término de la historia universal, y Asia es el principio"[42]. Estas ideas reaccionarias serían tomadas más tarde por los ideólogos del imperialismo.

Para Hegel, el Estado es la encarnación suprema de la libertad, la marcha de Dios (de la Idea Absoluta) por la Tierra. Aunque apuntaba contra la arbitrariedad feudal, el separatismo y el particularismo, esta concepción era también hostil a la lucha revolucionaria contra los Estados feudales que existían en Alemania. Si el Estado era la fuerza racional suprema del desarrollo social, de antemano se condenaba la iniciativa revolucionaria de las masas pupulares en la historia. Además, esta interpretación idealista de la esencia del Estado velaba su índole clasista. Hegel idealizaba la máquina de la dominación clasista, la dictadura de las clases explotadoras.

Según la doctrina hegeliana, el arte, la religión y la filosofía son las formas superiores de la autoconciencia de la Idea Absoluta: en ellas culmina la historia universal, y la razón mundial tiene plena conciencia de sí misma y se autosatisface. Hegel considera la filosofía (y, en cierta medida, la ciencia en general) como la expresión más profunda de la verdad, y en este sentido la opone a la religión. Pero entiende que también ésta contiene la verdad absoluta, aunque bajo la forma de representación sensorial, ingenua, imaginativa, por decirlo así. Por ello, si bien la filosofía es superior a la religión, su contenido coincide en última instancia con el de la doctrina religiosa por cuanto en una y otra el objeto del conocimiento es la Idea Absoluta, que en el sistema hegeliano expresa a Dios y al Universo en su totalidad. En consecuencia, Hegel no ve la contraposición entre ciencias naturales y religión ni el gran significado progresivo de la lucha que sostenían las ciencias naturales y la filosofía materialista progresiva contra la concepción religiosa del mundo. De esta suerte, la cosmovisión idealista hegeliana, junto a elementos de crítica de la religión, en el fondo justifica a esta última.

---

[42] Hegel. *Obras*, t. VIII, pág. 98.

En la filosofía hegeliana del espíritu adquieren particular relieve las opiniones conservadoras y a veces reaccionarias sin paliativos propias de este pensador y de la burguesía alemana de aquellos tiempos. No obstante sería equivocado negar por ello alcance positivo a esta parte del sistema filosófico de Hegel y de obras como *Filosofía de la historia, Filosofía del Derecho, Lecciones sobre estética*, etc. También en ellas se encuentran ideas progresistas, fundamentación teórica de la necesidad del desarrollo burgués en Alemania, geniales proposiciones dialécticas. Refiriéndose a la filosofía de la historia, la filosofía del derecho, la historia de la filosofía y la estética hegelianas, Engels dice que "... en todos estos variados campos históricos trabajó Hegel por descubrir y poner de relieve el hilo de engarce del desarrollo"[43].

El sistema y el método en la filosofía de Hegel. El meollo racional de su dialéctica

En la filosofía de Hegel es menester un deslinde riguroso entre el método dialéctico (la parte progresiva de su quehacer) y el sistema, esto es, su doctrina de la naturaleza y la sociedad como formas de existencia de la Idea Absoluta (la parte conservadora de su filosofía). Aunque orgánicamente vinculados, entre uno y otro hay una contradicción insoluble, por cuanto el sistema de Hegel, a pesar de su dialéctica, pone un límite al desarrollo de la sociedad, al desarrollo del conocimiento y tergiversa la comprensión dialéctica de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento.

Como la mayoría de los filósofos premarxistas, Hegel entiende que la filosofía se distingue de las demás ciencias en que está llamada a proporcionar un conocimiento cabal, absoluto de la realidad. Las proposiciones de las demás ciencias se basan en observaciones, experimentos y pruebas que siempre pueden ser completados, modificados e incluso refutados. Por su parte, la filosofía no maneja hechos, sino conceptos (que constituyen, a tono con esta doctrina, la esencia universal de todo lo existente); de ahí que sólo la filosofía sea la

[43] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 21, pág. 278.

ciencia de lo absoluto, otorgue un sistema de conocimiento absoluto. Hegel construye su filosofía como "ciencia de las ciencias", esto es, como sistema de las verdades absolutas, contraponiendo la filosofía de la naturaleza a las ciencias naturales, la filosofía de la historia a la historia en cuanto historia, la filosofía del derecho a la ciencia del derecho, etc.

No dimana de esto que Hegel niegue en general el contenido de las ciencias positivas ni entienda que la filosofía deba volverles la espalda. Hegel subraya una y otra vez que la generalización filosófica de la realidad "no es una arbitrariedad, el capricho de caminar cabeza abajo tras mucho andar con los pies..."[44] Ahora bien, el contraponer la filosofía idealista a la ciencia materialista de la naturaleza debía comportar inevitablemente la tergiversación de los conocimientos científicos naturales en favor de un sistema idealista preconcebido.

La pretensión hegeliana de crear un sistema filosófico omnímodo de conocimientos absolutos que no sólo resumiera los datos de las demás ciencias, sino que se adelantara a todo desarrollo posible del conocimiento científico carecía de todo fundamento. No es un defecto de las ciencias de la naturaleza y la sociedad el que no proporcionen un sistema de conocimiento absoluto. Por el contrario, es un aspecto positivo de la ciencia, que no se detiene en lo conseguido y tiene conciencia de la posibilidad y necesidad de seguir adelante para hacer nuevos descubrimientos y conocer nuevas leyes. Tampoco la filosofía en tanto que ciencia debe absolutizar los resultados obtenidos y presentarlos como verdades completas e inapelables.

Cuando Hegel habla de los sistemas filosóficos anteriores a él señala su limitación histórica y establece que el saber filosófico, como el saber por lo demás, se desarrolla, se enriquece; pero excluye su propio sistema filosófico entendiendo que es la coronación del proceso de conocimiento por la Idea Absoluta de su propio contenido, el grado superior del desarrollo de la razón universal. En virtud de ello, el sistema filosófico hegeliano adquiere una índole conservadora cuando no reaccionaria. Todo esto no le impide, como dice Engels, "abarcar un campo incomparablemente mayor que cualquiera

---

[44] Hegel. *Obras*, t. II, pág. 16.

de los que le habían precedido, y desplegar dentro de este campo una riqueza de pensamiento que todavía hoy causa asombro"[45].

Así pues, si la dialéctica hegeliana enseña que el desarrollo es universal, el sistema filosófico hegeliano niega la universalidad del desarrollo, ya que, según Hegel, la naturaleza no evoluciona en el tiempo, sino que se diversifica en el espacio. Esta comprensión de la naturaleza —metafísica en buena parte— dimana de las proposiciones idealistas hegelianas de partida, de su sistema filosófico.

Esta misma contradicción entre el contenido, la estructura, las deducciones fundamentales del sistema y el método dialéctico comparece en la filosofía del espíritu, así como en la lógica —especialmente dedicada a exponer el método dialéctico—, por cuanto Hegel proclama verdad absoluta todo el contenido dogmático de su sistema. Si la dialéctica afirma que el desarrollo no tiene límites, el sistema filosófico hegeliano pone límites al desarrollo del pensamiento (cuyas formas, según Hegel, se agotan en *La ciencia de la lógica*), al desarrollo del conocimiento en general (que culmina con la creación de su filosofía), al desarrollo de la sociedad. Para Hegel, el progreso social termina con el establecimiento de la monarquía constitucional y la subsiguiente transformación limitada de la sociedad, en particular de sus instituciones políticas, en un sentido burgués.

En esto reside la profunda contradicción entre el sistema filosófico de Hegel y su método dialéctico, entre los aspectos conservador y progresista de su meditación filosófica. Esta contradicción es, ante todo, contradicción entre las deducciones dogmáticas y, substancialmente, metafísicas de la filosofía hegeliana y los principios dialécticos del método hegeliano. Pero no es esto todo. La propia dialéctica de Hegel es inconsecuente en grado sumo a causa de su carácter idealista. Engels señala que en dialéctica, como en el sistema, se falsean las verdaderas relaciones de la realidad. Como ideólogo de la burguesía alemana no revolucionaria, Hegel tenía que limitar inevitablemente y, en grado considerable, neutralizar las

---

[45] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. 21, pág. 278.

demandas y deducciones revolucionarias que dimanan lógicamente de un enfoque dialéctico consecuente de lo que existe.

Los clásicos del marxismo-leninismo señalan que Hegel adaptó su dialéctica a las necesidades de un sistema conservador desmesuradamente copioso. Es resultado de ello el que la dialéctica hegeliana contenga ciertos rasgos metafísicos y no sea consecuentemente inconciliable con la metafísica. Para la dialéctica hegeliana, el único medio de solucionar las contradicciones es el pensamiento, el conocimiento, por lo que menoscaba la significación de la lucha de los opuestos.

La dialéctica idealista de Hegel interpreta de modo unilateral la unidad de los opuestos, principalmente como su transformación recíproca, identidad, correlatividad. Esto vela la lucha de los contrarios y la legalidad interna de la negación revolucionaria. Si indica correctamente que la negación de lo viejo no excluye, sino por el contrario, incluye la sucesividad, Hegel desestima el carácter revolucionario de la negación, su nexo indisoluble con la lucha de los contrarios.

¿Qué constituye el meollo racional de la dialéctica idealista de Hegel? Ante todo, los geniales atisbos de la interconexión, el movimiento, el desarrollo de los fenómenos, la contradicción como fuente del movimiento, del desarrollo, la transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos, la naturaleza del pensamiento teórico y de las figuras y categorías lógicas mediante las cuales se realiza éste. Lenin dice: "Hegel *adivinó* genialmente la dialéctica de las cosas (de los fenómenos, del mundo, de *la naturaleza*) en la dialéctica de los conceptos." Y añade: "justamente *adivinó*, pero nada más"[46].

Es sumamente valiosa la comprensión hegeliana del método de la ciencia. Hegel combate la representación metafísica del método como conjunto de procedimientos artificiales ideados por el hombre. Desde el punto de vista hegeliano, el método no es cosa que dependa de nuestro arbitrio, puesto que el carácter de nuestro enfoque del fenómeno estudiado depende de la forma de ese fenómeno. Significa esto que el método de

---

46 V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel "Ciencia de la lógica". O. C.*, t. 29, págs. 178 y 179.

investigación no es algo independiente del objeto indagado, pura subjetividad relacionada sólo con la razón humana. El método debe ser reflejo del nexo real, del movimiento, del desarrollo de los fenómenos del mundo objetivo: tal es la importante deducción materialista que deriva de estas proposiciones. Desde luego, Hegel no hace esta inferencia, ya que la proposición del contenido objetivo del método tiene en él una expresión mística: el conocimiento es la actividad de la Idea Absoluta, en virtud de lo cual define al propio método como automovimiento del contenido inherente a ese proceso lógico.

A despecho de sus pretensiones dogmáticas a la verdad absoluta e inapelable, Hegel muestra, cierto que en forma idealísticamente falseada, que el conocimiento es un proceso histórico, en virtud de lo cual la verdad no es un resultado del conocimiento dado de una vez para siempre, sino que también se desarrolla, cambia. "En Hegel —escribe Engels—, la verdad que debía conocer la filosofía no era ya una colección de tesis dogmáticas fijas que, una vez encontradas, sólo haya que aprenderse de memoria; ahora, la verdad residía en el proceso mismo del conocer, en la larga trayectoria de la ciencia, que, desde las etapas inferiores, se remonta a fases cada vez más altas de conocimiento..."[47] Si bien interpretando de modo idealista el proceso lógico del conocimiento como autodesarrollo de la realidad objetiva, Hegel plantea la cuestión de la objetividad de las figuras lógicas. Interpretando al modo materialista a Hegel podemos decir que las formas lógicas inherentes sólo al hombre son objetivas en el sentido de que reflejan las relaciones de las cosas que ocurren en la propia realidad objetiva. Como señala Lenin, lo que Hegel "exige es una lógica cuyas formas sean *gehaltvolle Formen* (formas plenas de contenido —*Red.*), formas de contenido vivo, real, inseparablemente unidas al contenido"[48].

Así pues, el "meollo racional" de la dialéctica idealista hegeliana lo forman muchas de sus ideas concernientes a la comprensión de las leyes más generales del desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el conocimiento, especialmente a la

[47] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 21, pág. 275.

[48] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel "Ciencia de la lógica"*. *O. C.*, t. 29, pág. 84.



teoría del conocimiento y la lógica. Ahora bien, estos problemas que Hegel enfoca con óptica idealista, no hallaron solución científica sino sobre la base de la filosofía materialista, que emplea de modo materialista el método dialéctico.

Con su elaboración materialista de las ideas racionales de la dialéctica idealista hegeliana, los clásicos del marxismo reemplazaron el principio idealista de la identidad del ser y el pensar por el principio materialista del reflejo en la conciencia del hombre de la realidad objetiva que existe fuera e independientemente de la conciencia del hombre. Al aplicar la dialéctica al estudio del proceso del reflejo, los clásicos del marxismo crearon la teoría del conocimiento y la lógica materialistas dialécticas que señalan los verdaderos caminos y medios del conocimiento de la dialéctica objetiva que impera en la naturaleza y la sociedad. Esto significó la creación de un método nuevo de conocimiento de la realidad radicalmente opuesto al método hegeliano.

CAPITULO IX

LA FILOSOFIA CLASICA ALEMANA. EL MATERIALISMO ANTROPOLOGICO DE LUDWIG FEUERBACH

El relevante mérito histórico de Ludwig Feuerbach consistió en su profunda crítica del idealismo de Kant, Hegel y otros filósofos y en haber resucitado y continuado las tradiciones progresistas del materialismo del siglo XVIII. A diferencia de otras figuras de la filosofía clásica alemana, Feuerbach no es idealista, sino que milita en el materialismo. Ahora bien, el materialismo feuerbachiano no se puede entender sino en trabazón con la trayectoria anterior de la filosofía clásica alemana, de la que este autor es también representante.

La situación revolucionaria, que maduraba ya en Alemania en la década del 30 al 40 del siglo XIX, tenía que endurecer inevitablemente las luchas ideológicas entre la burguesía y la reacción feudal. Y si bien es cierto que Alemania seguía siendo un país desmembrado económica y políticamente y que la burguesía alemana no se hallaba aún unida en plano nacional, la agravación de las contradicciones entre el ascendente capitalismo y las claudicantes relaciones sociales del feudalismo encendía la oposición burguesa al régimen feudal, al absolutismo. A ello concurría asimismo la influencia que proyectaban sobre Alemania los países vecinos, más avanzados que ella en el sentido económico y político, en particular Francia, la Ilustración francesa. Para el desarrollo burgués de Alemania se precisaba suprimir el enjambre de reinos y principados e instituir un Estado alemán único. Los ideólogos de la burguesía alemana, en tanto que heraldos de la unificación del país, eran de tal suerte exponentes de los intereses nacionales. Pero, de ordinario, no se atrevían a impugnar ostensiblemente el Estado feudal y sus instituciones reaccionarias. La oposición al absolutismo se expresaba principalmente como crítica filosófi-

ca al cristianismo ortodoxo. No obstante la crítica al cristianismo significaba, en rigor, crítica a la reacción política, puesto que la religión era la ideología imperante y el Estado feudal se nominaba oficialmente cristiano.

Desintegración de la escuela filosófica hegeliana

La profundización de las contradicciones entre la burguesía y los estamentos feudales dominantes se manifestó en la desintegración de la escuela filosófica hegeliana. El antagonismo entre el método y el sistema de la filosofía de Hegel tenía profundas raíces socioeconómicas. No puede sorprender por ello que, poco después de morir Hegel, estallara un conflicto entre los hegelianos conservadores y los radicales.

Los hegelianos de derecha, los viejos hegelianos (Gabler, Hinrichs, Göschel, Daub) defendían el conservador sistema de Hegel. Los hegelianos de izquierda, los jóvenes hegelianos (David Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner y otros), adoptaban principalmente el método dialéctico.

Los jóvenes hegelianos extraían de la filosofía de Hegel deducciones ateas y revolucionarias. Partiendo de la proposición hegeliana de que la filosofía, a diferencia de la religión, expresa la verdad en forma de conceptos, es decir, científicamente, y constituye por ello la forma suprema de la autoconciencia del Espíritu Absoluto, los jóvenes hegelianos sometían la doctrina cristiana a una crítica sistemática. Diferenciándose de Hegel, los jóvenes hegelianos destacaban a primer plano la idea fichteana —presente en la filosofía de Hegel— referente a la omnipotencia de la autoconciencia transformadora de la realidad. En este sentido llamaron a su doctrina "filosofía de la acción". Mas no tardaría en verse que la incitación a actuar no estaba dirigida a las masas populares, que para ellos constituían el elemento pasivo de la historia, sino a las autoridades públicas, de las que esperaban la iniciativa histórica de cara a las transformaciones democrático-burguesas.

Dio comienzo a la escisión de la escuela hegeliana la publicación del libro de David Strauss *Vida de Jesús* (1835-1836), en el que su autor investiga con sentido crítico el origen

de las leyendas evangélicas y rechaza el dogma de su fuente sobrenatural: la revelación divina. Sin embargo, Strauss no considera las leyendas cristianas como simples ficciones desvinculadas de la necesidad histórica y de las verdaderas demandas de la sociedad. Desde su punto de vista, los milagros evangélicos son mitos, folklore popular inconsciente de las primeras comunidades cristianas aparecidas en los momentos de honda crisis y disgregación de la sociedad esclavista. Estos mitos, escribe Strauss, no son una invención consciente e intencionada de un individuo, sino el producto de una conciencia colectiva, la obra de todo un pueblo o comunidad religiosa.

En la explicación de la mitología religiosa, Strauss parte de la interpretación hegeliana de la substancia que se desarrolla históricamente y se manifiesta en el espíritu popular-nacional. Una u otra forma de la conciencia religiosa está relacionada con una fase determinada del desarrollo del espíritu nacional del pueblo y, en consecuencia, está condicionada objetivamente. A pesar de que Strauss no niega la existencia histórica de Jesús y considera que, por su sentido interno, el cristianismo es idéntico a la verdad filosófica suprema, su libro contribuyó a activar la batalla ideológica en la Alemania prerrevolucionaria.

Bastante más lejos que Strauss en la crítica de la religión cristiana va Bruno Bauer, quien no tardó en ser reconocido líder de los jóvenes hegelianos. El punto de partida de Bauer no es la substancia del espíritu popular-nacional, sino la doctrina de la autoconciencia. La autoconciencia es omnipotente, afirma Bauer, la historia toda de la humanidad es manifestación de su actividad creadora y los obstáculos que la humanidad encuentra en su camino no existen por sí mismos, sino en cuanto que la autoconciencia no ha adquirido todavía conciencia de su fuerza infinita. La autoconciencia crea la realidad espiritual correspondiente al nivel de su propio desarrollo y luego la destruye al elevarse a un peldaño más alto. Esta concepción fichteana idealista subjetiva la aplica Bauer en su crítica de la religión.

En sus libros *Crítica de la historia evangélica de San Juan* (1840) y *Crítica de los Evangelios sinópticos* (1841-1842), Bauer niega la existencia histórica de Jesús y estima que el

cristianismo es una forma caduca históricamente de la "enajenación" de la autoconciencia. Igual que Strauss, entiende que el cristianismo (y la religión en general) es un producto necesario del desarrollo espiritual de la humanidad. Pero las leyendas cristianas, dice, no son mitos inconscientes, sino ficciones concientes, cuya necesidad, en una fase determinada del desarrollo de la autoconciencia, dimana de esta misma.

Para Bauer y sus adeptos, la religión era la fuerza principal que oprimía al hombre. El yugo religioso era la causa de la esclavización económica y política, del derecho y la moralidad feudales. Los jóvenes hegelianos reducían todas las transformaciones sociales a la emancipación religiosa, a la separación de la Iglesia del Estado, a la superación de la conciencia religiosa, a la crítica de la religión y de los prejuicios religiosos. El movimiento de los jóvenes hegelianos, que en la década del 30 cumplió un papel progresista, comenzó a venir a menos en los comienzos de la década siguiente.

El materialismo de Feuerbach, el resultado más importante de la disgregación de la escuela hegeliana

Ludwig Feuerbach (1804-1872) era hijo de un conocido abogado alemán. En 1823 ingresó en la facultad de teología de la Universidad de Heidelberg. Se sentía atraído por esta materia, pero un año más tarde se trasladó a Berlín, en cuya Universidad escuchó las lecciones de Hegel. En 1827-1828 comienza a dudar de la doctrina hegeliana concerniente a la base lógica de la naturaleza. No obstante, en su *De ratione una, universali, infinita* (1828) es todavía un idealista objetivo. En 1828 ejerce en la Universidad de Erlangen, de la que es despedido dos años después por la publicación de *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, libro en el que niega la inmortalidad del hombre y afirma que inmortales son únicamente las grandes obras de la razón humana. Desde 1830 vive apartado (en una aldea, principalmente) y va publicando sus obras filosóficas, en las que poco a poco se aleja de la filosofía hegeliana. Lo mismo que Strauss y Bruno Bauer se dedica a la crítica de la religión, a emancipar al hombre de la conciencia religiosa que lo esclaviza. En 1839 rompe definitivamente con

el idealismo. En su *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel* enfoca ya como materialista el problema capital de la filosofía y considera la naturaleza, el ser, la materia como realidad que engendra por necesidad la razón pensante. En 1841 aparece su obra fundamental, *La esencia del cristianismo,* que produce una impresión enorme. En los años siguientes publica *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) y *Principios de la filosofía del porvenir* (1843).

En la revolución de 1848 se abstiene de toda lucha política y se opone a la presentación de su candidatura para las elecciones a la Asamblea Nacional (de Francfort). En este período publica varias obras, que llaman poca atención. La burguesía ha abandonado a su eminente pensador. El proletariado, en la medida de su conciencia y sentido de organización, se encuadra ya bajo la bandera ideológica de Marx y Engels.

En los últimos años de su vida, Feuerbach muestra interés por el socialismo científico. Estudia *El capital* de Marx y en 1870 ingresa en el Partido Socialdemócrata de Alemania, pero no puede llegar a las posiciones del materialismo dialéctico e histórico. Hasta el final de sus días es una prominente figura del materialismo y ateísmo premarxistas.

Las tareas y el objeto de la "nueva filosofía", según Feuerbach

Feuerbach considera su filosofía como culminación y al mismo tiempo superación de la doctrina hegeliana y de sus precursores. Si Hegel establece un divorcio entre la razón, el pensamiento y el hombre, su actividad sensorial y sus necesidades, la "nueva filosofía" o "filosofía del futuro" —así llama Feuerbach a su doctrina— parte de que el hombre y sólo el hombre es el sujeto real de la razón.

Este autor rechaza la contraposición de la filosofía especulativa a las ciencias empíricas e insiste en que la filosofía parta también de los datos sensibles. Los órganos de los sentidos son los organos de la filosofía. La filosofía debe pactar con las ciencias naturales, y este enlace por amor será más fecundo que el contubernio entre la filosofía y la teología que ha existido durante siglos.

La religión promete al hombre la salvación después de la muerte. Incumbe a la filosofía hacer en la tierra lo que la religión promete para el mundo ultraterreno, mundo que, por otra parte, no existe. La filosofía sustituye a la religión, y en vez de consuelos ficticios, proporciona al hombre la conciencia de sus posibilidades reales de lograr la felicidad.

Feuerbach reprueba la interpretación idealista del pensamiento como esencia extranatural y suprahumana y sostiene que la relación del pensamiento con el ser concierne a la esencia del hombre, puesto que sólo éste piensa. En consecuencia, la filosofía, por cuanto aborda el problema de la relación del pensamiento con el ser, debe ser antropología, es decir, ciencia del hombre, en cuya existencia y actividad encuentra este problema su solución real. "*La unidad del ser y del pensamiento* —escribe Feuerbach— no tiene *verdadero sentido* sino cuando se *toma al hombre como base, como sujeto de esa unidad.*"[1]

Las ciencias que estudian la actividad del hombre permiten descubrir cuán inconsistente es la representación especulativo-idealista del pensamiento y de lo espiritual en general. Estas ciencias, en particular la fisiología, revelan el nexo indisoluble del pensamiento con los procesos materiales que ocurren en el organismo humano, con la percepción sensorial del mundo exterior, etc. El hombre es inseparable de la naturaleza, de lo que se sigue que lo espiritual no debe ser contrapuesto a la naturaleza como una realidad por encima de aquélla. "La nueva filosofía —escribe Feuerbach— convierte *al hombre y a la naturaleza,* como base de éste, en *el objeto único, universal y supremo* de la filosofía, haciendo así *de la antropología, sin excluir la fisiología, una ciencia universal.*"[2]

Significa esto que Feuerbach quiere elaborar un sistema materialista erigido en la fisiología y la psicología científicas del hombre. Esta comprensión del objeto de la filosofía materialista es, por supuesto, unilateral, pero cumplió un papel progresista en la lucha contra la idealista doctrina hegeliana de la divinidad del pensamiento.

---

[1] L. Feuerbach. *Obras filosóficas escogidas.* Moscú, 1955, t. I, pág. 199.
[2] Ibídem, pág. 202.

Feuerbach se opuso a que se caracterizara su filosofía de materialista, especialmente porque en los años 50-60 del siglo XIX se movían en la filosofía burguesa alemana los materialistas vulgares (Büchner, Vogt y Moleschott), para quienes el pensamiento era una suerte de sustancia segregada por el cerebro. En su propósito de disociarse de estos vulgarizadores de la filosofía materialista, Feuerbach renuncia al propio nombre de "materialismo", lo que revela inconsecuencia en la lucha contra el idealismo. Ahora bien, subraya que su doctrina descansa en la filosofía materialista anterior.

Particularidad característica del materialismo antropológico de Feuerbach es la negación del dualismo (cuerpo y alma), la admisión y fundamentación de la tesis materialista sobre la unidad de lo espiritual y lo corpóreo, de lo subjetivo y lo objetivo, de lo psíquico y lo físico, del pensamiento y del ser.

El antropologismo de Feuerbach no se limita a un planteamiento y una solución determinados del problema cardinal de la filosofía. Esencial contenido y destino del principio antropológico es, a juicio de Feuerbach, la interpretación científica de la conciencia social, en la que ve el reflejo de la esencia del hombre. Ahora bien, ¿qué es esa esencia? Para Feuerbach es, ante todo, la sensibilidad, la vida del intelecto y el corazón, la multiplicidad de las vivencias del individuo, que ama, sufre, aspira a ser feliz, etc. Se trata, en consecuencia, de enfocar las diversas formas de la conciencia social, la religión en primer término, desde el ángulo del contenido vital que envuelven. En este sentido, Feuerbach va más allá que los materialistas anteriores, para quienes la religión, como conjunto de representaciones fantásticas, carece de todo contenido real. Feuerbach reduce lo supranatural a lo natural, lo fantástico a lo real, lo suprasensible a lo sensible; este es el rasgo básico de su método antropológico.

El antropologismo feuerbachiano contiene embrionariamente una comprensión materialista de la historia, un intento de interpretación materialista de la religión como reflejo de la vida real de los hombres. Pero Feuerbach comprende la vida real de los hombres, la esencia del hombre de modo abstracto, sin conexión con las relaciones sociales históricas, con la división de la sociedad en clases, etc. Por ello se limita de

ordinario a señalar la naturaleza sensorial del hombre, el carácter sensorial de la actividad humana, la unidad antropológica de todos los hombres.

Crítica de la filosofía idealista

Feuerbach es un brillante crítico de la filosofía idealista, un pensador que rechaza con fuerza persuasiva la acusación al materialismo de admitir de modo "acrítico", dogmático los datos de los sentidos. Contra esta acusación que los representantes de la filosofía idealista lanzaban y trataban de fundamentar, Feuerbach muestra que la exigencia, por estos autores, de deducir lógicamente del pensamiento, de la conciencia, etc., la existencia del mundo exterior, de la naturaleza denotaba en ellos una representación acrítica religioso-idealista de la existencia de un principio primario supranatural. Esto es, por cuanto superpone el espíritu supranatural a la naturaleza, el idealismo especulativo niega la existencia de ésta independientemente de la conciencia y, por lo tanto, no es la admisión materialista del mundo exterior lo dogmático, sino la solución idealista del problema cardinal de la filosofía que, con argumentos teóricos, endosa al mundo las concepciones religiosas.

Feuerbach establece que el idealismo no parte de la realidad, sino que se abstrae infundadamente de los datos sensoriales y, en consecuencia, de los objetos reales percibidos por los sentidos. No se opone a la abstracción en general, sino al abuso idealista de la abstracción.

Al criticar la proposición kantiana de las "cosas en sí" incognoscibles señala que esta deducción agnóstica tiene por base dicha abstracción idealista, o sea, la abstracción especulativa de todo lo sensible.

De su crítica del idealismo deduce que la filosofía idealista es una teología racionalizada o especulativa. El filósofo que divaga a propósito de una razón absoluta que forma la base oculta de todo lo existente no hace sino exponer de modo refinado representaciones religiosas de Dios y la creación del mundo. Con todo, Feuerbach no equipara la filosofía idealista especulativa y la religión. La interpretación racionalista de ésta

por el idealismo, afirma acertadamente, contradice los dogmas religiosos que, por su propia esencia, son incompatibles con la ciencia, la razón y la lógica. El teísmo entiende a Dios como ser sensible, como persona que se halla fuera del mundo, mientras la filosofía especulativa convierte a Dios en un espíritu impersonal, esencia interna de la propia realidad. De este modo, la filosofía especulativa desbroza el camino al panteísmo, a la identificación de Dios con la naturaleza y, por consiguiente, a la negación del teísmo. En este sentido, la filosofía de Hegel es panteísmo idealista, y la de Spinoza, panteísmo materialista.

Los clásicos del marxismo-leninismo elogian la crítica feuerbachiana de la filosofía idealista, especialmente la crítica del idealismo clásico alemán, aunque señalan el grave defecto de partir principalmente del materialismo metafísico, por lo que, al rechazar el idealismo hegeliano rechaza la dialéctica hegeliana. Feuerbach no pudo distinguir el "meollo racional" de la dialéctica de Hegel, no comprendió la necesidad de elaborar una dialéctica nueva, materialista.

Verdad es que en la meditación feuerbachiana hay elementos de dialéctica. Feuerbach admite el carácter objetivo de la negación, habla de la lucha entre lo nuevo y lo viejo, de la negación de la negación en el sentido en que Hegel comprendía este proceso. Pero todo esto no va más allá de tales o cuales observaciones, ya que el problema del desarrollo y de la concatenación universal de los fenómenos no le interesa, en rigor. Más lejos todavía está Feuerbach de comprender la dialéctica en tanto que lógica y método auténticamente científico de investigación. Para Feuerbach, la dialéctica no es más que un medio, conocido ya en la antigüedad clásica, de entablar una discusión filosófica, un modo para discriminar las contradicciones en los juicios del interlocutor. En este sentido, Feuerbach dice: "La dialéctica *verdadera* no es *un monólogo del pensador solitario, sino un diálogo entre el Yo y el Tú.*"[3]

De esta suerte, Feuerbach denuncia el misterio del idealismo —la religión—, pero no puede oponer al idealismo dialéctico una cosmovisión materialista nueva, más elevada: el

---

[3] L. Feuerbach. *Obras filosóficas escogidas*, t. I, pág. 203.

materialismo dialéctico. La magna tarea de crear esta forma superior del materialismo fue cumplida por Marx y Engels.

Crítica de la religión

Feuerbach consideraba que la crítica de la religión era lo más importante de su quehacer. Su comprensión antropológica de la esencia de la religión es el desarrollo y la profundización del ateísmo burgués. Ya los materialistas de los siglos XVII y XVIII establecen que el sentimiento religioso nace del temor a las fuerzas ciegas de la naturaleza. Feuerbach se muestra conforme con esta proposición, pero va más allá: además del miedo, en la religión se reflejan las dificultades, los padecimientos, así como las aspiraciones, las esperanzas, los ideales del hombre. Dios, sostiene Feuerbach, nace sólo entre los dolores del hombre. Dios toma del hombre todas sus determinaciones: Dios es lo que el hombre quiere ser. Por eso justamente tiene la religión un contenido real y no es una simple ilusión ni un absurdo.

La religión, dice Feuerbach, nace en la remota fase da la historia humana en que el hombre no podía tener aún una representación correcta de los fenómenos de la naturaleza, de cuanto dependía inmediatamente su existencia. La adoración religiosa de los fenómenos de la naturaleza (la "religión natural"), lo mismo que el culto religioso del hombre en los nuevos tiempos (la "religión espiritual") demuestra que el hombre diviniza todo aquello de lo que depende realmente o cree depender. Pero la religion no es innata en el hombre, pues si no habría que admitir que el hombre nace dotado de un órgano de la superstición.

Cierto, los animales dependen del medio todavía más que el hombre. Pero carecen de vida espiritual, de pensamiento, de imaginación. Mientras, la existencia de la religión presupone la facultad del pensamiento abstracto, si bien la religión extrae principalmente su contenido de los sentidos, de las emociones humanas. La esencia de la religion, dice Feuerbach, es el corazón del hombre, cuya diferencia de la razón serena y fría consiste en que desea creer, amar. Pero la esencia de la religión no puede ser reducida a una u otra facultad del hombre: en la

religión se expresa torcidamente todo el hombre. Tal es la base del ateísmo antropológico. "El hombre —dice Feuerbach— cree en los dioses no sólo por estar dotado de fantasía y sentimiento, sino también porque abriga el deseo de ser feliz. Cree en el ser bienaventurado no sólo porque tiene una representación de la bienaventuranza, sino también porque quiere ser bienaventurado; cree en el ser perfecto porque quiere serlo él mismo; cree en el ser inmortal porque no quiere morir."[4]

Tales son los principios fundamentales de la explicación antropológica feuerbachiana de la religión, principios que aplica a los diversos dogmas cristianos. Así, el misterio de la trinidad es, para Feuerbach, el misterio de la vida familiar habitual del hombre; la representación religiosa de la Providencia es la representación mística del hombre acerca de su diferencia de los animales y de la naturaleza en general. Pero Feuerbach entiende la esencia del hombre de modo abstracto, antropológicamente. La esencia del hombre, dice, es la razón, la voluntad, el corazón, o sea, una naturaleza del individuo que no cambia a lo largo de toda la historia. Consecuencia de esa representación limitada, metafísica y naturalista del hombre es la comprensión ahistórica de la religión, a pesar de que Feuerbach intenta rastrear su evolución histórica y sus formas históricas. Lo que básicamente queda fuera del campo visual del pensador alemán es el reflejo en la religión de las contradicciones antagónicas de la sociedad clasista, la esclavización del hombre por las fuerzas espontáneas del desarrollo social.

La intelección ahistórica de la vida humana impide a Feuerbach entender a fondo el carácter históricamente transitorio de la religión, así como las maneras efectivas de superarla. Habla a menudo de que inevitablemente desaparecerá la representación religiosa fantástica del mundo, de que el hombre rechazará la idea mística de su esencia y logrará en la Tierra lo que le promete la religión en el ultramundo. Pero como, según Feuerbach, la religión refleja, bien que de modo falseado, algo inherente al hombre desde toda la eternidad, el

[4] Ibídem, t. II, pág. 713.

sentimiento religioso es inextinguible, y Feuerbach proclama que el amor, especialmente el amor entre los sexos, es un sentimiento religioso. Y dado que el amor resulta ser la verdadera esencia de la religión, el ateísmo se torna en la verdadera religión, una religión sin Dios. Este concepto tan lato de la religión, el punto más débil del antropologismo feuerbachiano, vela el papel de la religión como medio de esclavización espiritual de las masas, viene a ser una peculiar justificación del sentimiento religioso y sobrevalora el paper histórico de la religión, que en las obras de Feuerbach es poco menos que la forma principal de la vida espiritual del hombre. De esta suerte, el ateo Feuerbach se proclama reformador de la religión; en el tránsito de la conciencia fantástico-religiosa a la religión sin Dios que diviniza las potencias humanas superiores, ve el camino para renovar, para democratizar la sociedad, para suprimir la miseria de las masas, etc.

Si al analizar el contenido real de la religión da un paso adelante respecto de los materialistas franceses, a la hora de calificar el papel social de la religión y en el intento de crear una nueva religión, Feuerbach queda por detrás de sus ilustres precursores. No comprende que la crítica científica de la religión es algo más que reducir las representaciones religiosas a su contenido terrenal. Lo importante en la crítica científica de la religión consiste en analizar las causas materiales de la duplicación religiosa del mundo, pues es éste el análisis que puede descubrir la esencia social de la religión y los verdaderos caminos históricos para superarla.

La interpretación materialista de la naturaleza

La base de la antropología filosófica de Feuerbach es la doctrina materialista de la naturaleza. Frente al idealismo y la religión, Feuerbach dice que la naturaleza es la única realidad, y el hombre, su producto superior, su expresión, su culminación. En el hombre y gracias a él se percibe, se contempla, se piensa la naturaleza. Oponiéndose a la posposición religioso-idealista de la naturaleza, afirma que no hay nada superior a la naturaleza, como no hay nada inferior a ella. "¡Contemplad la

naturaleza, contemplad al hombre! Ahí, ante vuestros ojos, tenéis los misterios de la filosofía."[5]

Desde el punto de vista feuerbachiano, los conceptos de ser, naturaleza, materia, realidad son designaciones idénticas. La multiplicidad de las apariciones de la naturaleza no puede ser reducida a una materia primaria homogénea. La esencia es tan multiforme como la existencia. La naturaleza existe desde toda la eternidad: son los fenómenos singulares los que surgen en el tiempo. La naturaleza es infinita también en el espacio: es la limitación humana la que pone límites a su extensión. El espacio y el tiempo, dice Feuerbach, "son las condiciones fundamentales de todo ser y esencia, de todo pensamiento y actividad, de todo florecimiento y éxito"[6]. No hay realidad alguna fuera del tiempo y el espacio, pero tampoco hay tiempo a espacio fuera de la naturaleza. Por eso carecen de fundamento las concepciones religioso-idealistas del comienzo del mundo.

La vida humana y el conocimiento demuestran la universalidad del espacio y del tiempo, dice Feuerbach. No hay nada ultraterreno, ya que los fenómenos de la naturaleza, como lo demuestra la experiencia, no tienen una doble existencia. La representación científica de la universalidad del espacio presupone la percepción sensible del lugar que ocupa el cuerpo. La desmembración lógica de los conceptos es imposible sin la delimitación de las cosas en el espacio; este último es inseparable de la sucesión de las cosas en el tiempo. Todo esto refuta la doctrina kantiana del apriorismo de tiempo y espacio y toda universalidad en general. "En la naturaleza —dice Feuerbach— no hay comienzo ni fin. Todo en ella se encuentra sujeto a una acción mutua, todo es relativo, todo es a la vez efecto y causa, todo es multilateral y recíproco."[7] Es éste un profundo destello de dialéctica, pero el materialista alemán no lo lleva adelante, no examina las diversas formas de interconexión e interdependencia de los fenómenos, no alude a las categorías, que tanto lugar ocupan en *La ciencia de la lógica*

[5] Ibídem, t. I, pág. 129.
[6] Ibídem, t. II, pág. 492.
[7] Ibídem, pág. 602.

hegeliana, a causa de lo cual, la unidad universal de los fenómenos de la naturaleza tiene un carácter muy general y abstracto en Feuerbach.

Basándose en las adquisiciones del materialismo anterior, Feuerbach hace suya la proposición del nexo indisoluble entre materia y movimiento. Pero no tiene una idea clara de la multiplicidad cualitativa de las formas del movimiento de la materia, de su transición recíproca, en virtud de lo cual la tesis del automovimiento de la materia, que Feuerbach subraya en pos de los materialistas franceses, no es más que algo deducido de la negación del principio primigenio divino. Si este planteamiento era inevitable en el siglo XVIII, cuando las ciencias naturales no proporcionaban todavía los datos suficientes acerca de las formas no mecánicas del movimiento de la materia, a mediados del siglo XIX, esta proposición tan general no hacía progresar a la teoría materialista.

Cierto, Feuerbach no se limita a admitir la universalidad del movimiento y habla asimismo del desarrollo. "La Tierra —dice— no fue siempre como es hoy; mas bien llegó a su aspecto actual como resultado del desarrollo y de una serie de revoluciones."[8] Feuerbach considera que todo lo viviente surgió de lo no viviente, y si hoy no asistimos al nacimiento de los seres vivos primitivos de las entrañas de la materia no viviente, esto significa que ahora no existen en la Tierra las condiciones objetivas que existían hace millones de años. Pese a ello, Feuerbach persiste en la interpretación metafísica del proceso de desarrollo, ya que rechaza la objetividad de las contradicciones dialécticas, la unidad y la lucha de los contrarios como fuente interna del desarrollo.

A diferencia de los materialistas del siglo XVIII, la comprensión mecanicista de la naturaleza, no satisface ya a Feuerbach e intenta superarla. Así, combate la reducción de las formas superiores de existencia de la materia a las inferiores. La vista y el oído no pueden ser reducidos a leyes ópticas y acústicas, los actos psíquicos se diferencian esencialmente de su base fisiológica. La unidad de lo subjetivo y lo objetivo, de lo psíquico y lo físico no elimina la diferencia interna entre ellos.

[8] Ibídem, pág. 435.

Aunque, en su aspecto originario, lo viviente no puede surgir sino de lo no viviente, esto no es razón para negar la peculiaridad cualitativa de la vida.

Al rechazar la comprensión mecanicista de la vida, Feuerbach rechaza resueltamente el vitalismo. Su interpretación de la vida como forma superior de ser de la naturaleza apunta principalmente contra el materialismo vulgar que, prácticamente, niega la conciencia. Para Feuerbach, la conciencia, en todas sus formas, es la expresión inmediata de la unidad de sujeto y objeto.

La multiplicidad de las sensaciones humanas, dice Feuerbach, se corresponde con la multiformidad de las cualidades de la naturaleza, está condicionada por esta multiformidad y es imposible sin ella. De ahí que no se pueda contraponer el contenido de las sensaciones humanas a la determinación cualitativa de los fenómenos sensorialmente percibidos. No obstante, la comprensión feuerbachiana de la unidad de sujeto y objeto, del hombre y la naturaleza tiene un carácter limitadamente naturalista, antropológico, ya que Feuerbach no ve la base real ni la forma más importante de esta unidad: la producción social.

En la solución materialista de la correlación entre la materia orgánica e inorgánica, Feuerbach critica la concepción teológica idealista, según la cual, la naturaleza en conjunto constituye una armonía preestablecida (instaurada por Dios). El materialista alemán explica que el finalismo en el mundo animal y vegetal no es resultado de la realización de un fin inmanente a los fenómenos, sino una consecuencia sujeta a ley de la unidad del mundo material. A diferencia de los materialistas del siglo XVII y del XVIII, Feuerbach no niega el finalismo objetivo del mundo orgánico; señala correctamente la relatividad de ese finalismo, pero no puede aclararlo porque casi no apela a los datos de las ciencias naturales, especialmente a la doctrina de Darwin.

De esta suerte, pese a algunos destellos dialécticos y a un mayor ahondamiento que el de los anteriores materialistas en el problema de la unidad y la diversidad de la naturaleza, la doctrina feuerbachiana se inserta en el materialismo metafísico. Lo denota, por ejemplo, la definición de la naturaleza:

"Entiendo por naturaleza el conjunto de todas las fuerzas, cosas y seres sensibles que el hombre diferencia de él como lo no humano... O, interpretando la palabra *prácticamente:* naturaleza es todo aquello que —prescindiendo de las insinuaciones sobrenaturales de la fe teísta— se ofrece al hombre inmediata y sensiblemente como fundamento y objeto de su vida. Naturaleza es luz, electricidad, magnetismo, aire, agua, fuego, tierra, animal, vegetal, hombre en cuanto ser que obra involuntaria e inconscientemente. Por "naturaleza" no entiendo nada más, no entiendo nada místico, nada nebuloso, nada teológico."[9] Tras citar estas palabras de Feuerbach, Lenin dice en su resumen de las *Lecciones sobre la esencia de la religión*: "De donde naturaleza = todo excepto lo sobrenatural. Feuerbach es brillante, pero no profundo. Engels define con mayor profundidad la diferencia entre materialismo e idealismo."[10]

La teoría del conocimiento. Desarrollo del sensualismo

En la línea de las tradiciones materialistas del siglo XVIII, Feuerbach hace una aportación considerable a la elaboración de la teoría del conocimiento materialista sensualista. Por de pronto combate resueltamente el maltrato idealista de la contemplación sensorial como algo bajo, superficial, lejano de la verdad. El mundo es la realidad percibida por los sentidos y, en consecuencia, no se puede conocer sino a través de éstos.

Feuerbach niega categóricamente la existencia de objetos que no puedan ser aprehendidos por los sentidos. La percepción sensorial, inmediata por su naturaleza, puede ser también mediata, es decir, proporcionar indirectamente datos de lo que no vemos, no oímos, no palpamos. "Así pues, no sólo lo exterior, sino también *lo interior*, no sólo el cuerpo, sino también *el espíritu*, no sólo la cosa, *sino también el Yo* son objetos de los sentidos. Por ello todo es perceptible a través de los sentidos, si no inmediata, sí mediatamente, si no por unos sentidos habituales, toscos, sí por unos refinados, si no por los

[9] Ibídem, págs. 590 y 591.

[10] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Feuerbach "Lecciones sobre la esencia de la religión". O. C.*, t. 29, pág. 47.



ojos del anatomo o del químico, sí por los ojos del filósofo; por ello el empirismo sostiene con toda razón que la fuente de nuestras ideas son los sentidos." [11] Feuerbach combate también la crítica escéptica, agnóstica de las percepciones sensibles y sostiene que estas últimas, por su vínculo inmediato con las cosas, nunca nos engañan.

Lenin aplaude la conocida proposición feuerbachiana de que el hombre tiene los sentidos necesarios para conocer cualquier fenómeno[12]. Pero Feuerbach no supo fundamentar esta proposición suya porque ignoraba que la facultad en los sentidos humanos de reflejar con exactitud y diversidad la realidad es fruto de su desarrollo a lo largo de milenios. Por ello, la citada proposición es más un profundo atisbo que una deducción extraída de la teoría del desarrollo aplicada al hombre. El defecto de la interpretación feuerbachiana del reflejo sensorial consiste también en que este autor no liga la representación sensorial con la realidad práctica, material. Acerca de esta proposición dice Marx: "Feuerbach, no contento con *el pensamiento abstracto*, apela a *la contemplación sensorial*; pero no concibe la sensoriedad como una actividad sensorial humana *práctica*." [13]

Además del papel que la vista, el oído y otros sentidos desempeñan en el conocimiento del mundo exterior, Feuerbach señala el significado cognoscitivo de la vida y la actividad emocional del hombre. Pero en su modo de entender la actividad sensorial no incluye lo más importante: los cambios de la naturaleza, de la producción material a manos del hombre.

Las sensaciones del hombre difieren cualitativamente de las del animal, van mucho más allá de las necesidades fisiológicas inmediatas del hombre y tienen una múltiple significación espiritual, especialmente estética. El animal posee algunos sentidos más finos que el hombre, pero esto no contradice la proposición de la universalidad de los sentidos humanos, ya

---

[11] L. Feuebrach. *Obras filosóficas escogidas*, t. I, pág. 190.

[12] Véase V. I. Lenin. *Resumen del libro de Feuerbach "Lecciones sobre la esencia de la religión". O. C.*, t. 29, pág. 52.

[13] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 3, pág. 2.

que los sentidos del animal están estrechamente especializados, mientras que los del hombre se elevan al nivel de acto espiritual y, como dice Feuerbach, científico. Sería erróneo ver, afirma, la causa de la diferencia entre los sentidos del hombre y los del animal en que el hombre es un ser racional. No, si el hombre no se diferenciara del animal en la sensación tampoco se diferenciaría de él en el pensamiento. "La percepción del animal es animal; la del hombre, humana." [14] Esta proposición no explica la diferencia cualitativa de la percepción humana del mundo respecto de la del animal, pues Feuerbach no comprende las verdaderas causas por las que el simio antropomorfo se convirtió en hombre. Pese a ello, su indicación de la particularidad cualitativa del reflejo humano del mundo exterior tiene gran significación para fundamentar la teoría sensualista del conocimiento.

La importancia que otorga al conocimiento sensorial y la crítica a que somete el entendimiento especulativo que desdeña los datos sensoriales, no significan que Feuerbach no admita la especial función cognoscitiva del pensamiento teórico y su capacidad para lograr un conocimiento más profundo de la realidad. La misión del pensamiento es reunir, comparar, diferenciar, clasificar los datos sensoriales, tomar conciencia, comprender, descubrir su contenido oculto que no comparece de modo inmediato. "El libro de la naturaleza lo leemos con los sentidos —dice—, pero no lo comprendemos con ellos." [15] El pensamiento enjuicia los hechos sensibles, los sopesa, los analiza y explica. Feuerbach comprende que, a diferencia del reflejo sensorial del mundo exterior, el pensamiento es de carácter mediato, en virtud de lo cual no siempre lo que pensamos puede ser objeto de percepción inmediata. ¿Cómo se puede establecer la certidumbre de nuestros conceptos, su correspondencia con la realidad objetiva? Mediante la confrontación de los conceptos, de las deducciones teóricas con los datos sensoriales. Por lo que vemos que en Feuerbach la contemplación sensorial es el criterio de la veracidad del pensamiento. Significa esto que el pensamiento debe concor-

[14] L. Feuerbach. *Obras filosóficas escogidas*, t. I, pág. 231.
[15] Ibídem, pág. 271.

dar con las percepciones de los sentidos. Pero esta concordancia dista mucho de ser siempre posible, por cuanto el hombre, gracias al pensamiento, conoce lo que ya no existe (el pasado) y lo que todavía no existe (el futuro). La relación pensamiento-reflejo sensorial del mundo tiene un carácter dialécticamente contradictorio, cosa que Feuerbach no advierte. Subraya correctamente la unidad de las sensaciones y el pensamiento en el proceso del conocer, pero no ve que el tránsito del reflejo sensorial del mundo exterior al reflejo de éste en el pensamiento teórico abstracto, en conceptos y categorías de la ciencia tiene un complejo carácter, se produce a saltos. A este filósofo en rigor no le interesa el problema de las categorías, que tanto espacio ocupa en la filosofía de Kant y de Hegel. También le atraen poco los problemas de la lógica. Permanece ajeno a la profunda idea hegeliana relativa al movimiento del pensamiento teórico de lo abstracto a lo concreto y, en consecuencia, de la posibilidad de lo concreto en el pensamiento, que es abstracto por su propia naturaleza.

Al criticar el pensamiento divorciado de su base sensorial, Feuerbach no ve el nexo del conocimiento teórico con la práctica. Es verdad que en ocasiones habla de ésta e incluso intenta insertarla en el proceso del conocimiento afirmando, por ejemplo, que resuelve problemas que la teoría no puede resolver. Pero no hay en él una comprensión científica de la práctica. Le parece que es algo ajeno cuando no hostil a la filosofía y al pensamiento teórico por lo demás. Pese a todo, el planteamiento feuerbachiano del papel decisivo de la actividad sensorial en el proceso del conocimiento envuelve embrionariamente la posibilidad de una solución correcta de este problema gnoseológico capital.

Las concepciones sociológicas y éticas de Feuerbach

Las concepciones sociológicas y éticas de Feuerbach constituyen la parte menos elaborada y original de su meditación. Como todos los materialistas anteriores a Marx, no pudo comprender de modo materialista la vida social, la conciencia social y, en consecuencia, la moralidad. Cierto, combate la interpretación religioso-idealista de la vida social, pero esto no

le lleva a una comprensión materialista de la historia porque reemplaza las fuerzas motrices místicas de la historia por los sentimientos y las pasiones humanas, esto es, por algo que, aun siendo muy real, no es material. A la interpretación religioso-idealista de la historia universal opone una concepción naturalista, cuyo punto de arranque es la caracterización antropológica de la sensibilidad humana como fuerza principal y determinante de la conducta del individuo y de la sociedad.

Feuerbach rechaza la idea kantiana del imperativo categórico apriorístico, anterior a la sensibilidad e independiente de ésta, y sostiene que el hombre actúa por emperativo de la sensibilidad, cuyas formas son múltiples: el amor a la vida, el deseo de felicidad, el egoísmo, el interés, la necesidad de satisfacer la sensible naturaleza humana, el placer en el sentido más amplio de esta palabra, etc. En pos de su natural deseo de felicidad, el hombre actúa necesaria y, al propio tiempo, libremente. La verdadera libertad es imposible fuera del tiempo y el espacio, fuera de la relación de las cosas aprehendidas a través de los sentidos. Por ello es infundada la idea hegeliana de la libertad como esencia del pensamiento: "Sólo la libertad sensorial es la verdadera libertad espiritual, sólo el deseo de felicidad enlaza la libertad con la necesidad, es decir, hace los actos necesarios deseables, libres. ¿Cuándo actúa el hombre libremente? Sólo cuando actúa por necesidad."[16] Esta definición feuerbachiana de la libertad coincide en sus rasgos fundamentales con el punto de vista de Spinoza. Pero, a diferencia de éste, Feuerbach subraya la significación intelectual de la vida sensorial del individuo, en tanto que para Spinoza la libertad es en grado considerable el imperio de la razón sobre los sentidos.

Cuando repudia la comprensión idealista hegeliana de la libertad, Feuerbach no advierte lo racional en el planteamiento hegeliano del desarrollo histórico de la libertad. Para Feuerbach, la libertad es la unidad del hombre con las circunstancias en que aparece su esencia. El ave es libre en el aire, el pez en el agua, el hombre es libre allí y cuando las circunstancias de la vida le consienten satisfacer su natural deseo de felicidad, de

---

[16] L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, Bd. V, S. 227.

realizar sus aptitudes. La abstracta y naturalista concepción feuerbachiana de la libertad del hombre es análoga a la demanda de los ilustrados burgueses de poner las circunstancias de la vida humana en consonancia con la naturaleza del hombre, de hacer humanas estas circunstancias.

La concepción antropológica en la sociología reviste un carácter marcadamente burgués-democrático; lo principal en ella es la admisión de la unidad antropológica de todos los hombres. Si todos los hombres son iguales por naturaleza, los privilegios estamentales y todos los demás contradicen la naturaleza humana y deben ser abolidos. Esta comprensión de la igualdad es tan limitada como la comprensión democrático-burguesa de la libertad. A Feuerbach casi no le interesa la verdadera estructura socioeconómica de la sociedad que permite a una clase dominar a otra, no ve el nexo entre la opresión y la explotación por una parte, y la propiedad privada por otra.

Al considerar al hombre como ser natural, Feuerbach trata de aclarar, en el marco de la sociedad burguesa, las condiciones naturales de la existencia humana, esto es, las circunstancias que permiten al individuo realizar con más o menos dificultades su deseo de felicidad. Y llega a la conclusión de que "todas las cosas —salvo los actos *contranaturales*— se hallan de buen grado allí donde están, son de buen grado lo que son". Como señala Engels, esta deducción feuerbachiana implica una apología de la sociedad burguesa, pensara lo que pensara el propio filósofo.

Desde luego, Feuerbach, en su fuero interno, no pretendía justificar la miseria y la explotación de los trabajadores, era profunda su fe en la posibilidad de poner fin a la pobreza y la opresión, incluso se llamaba comunista, aunque sin depositar en esta palabra un sentido sociopolítico. Y pese a todo, objetivamente no puede elevarse sobre las concepciones democrático-burguesas de la sociedad. Como subrayan Marx y Engels, "no nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como *la actividad* sensible y viva total de los individuos que lo forman, razón por la cual se ve obligado, al ver, por ejemplo, en vez de hombres sanos, un tropel de seres

hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y la tuberculosis, a recurrir a una "concepción más alta" y a la ideal "comprensación dentro del género"; es decir, a reincidir en el idealismo precisamente allí donde el materialista comunista ve la necesidad y, al mismo tiempo, la condición de una transformación radical tanto de la industria como de la organización social."[17]

El idealismo de Feuerbach en la comprensión de la vida social resalta particularmente en su intento de erigir sus concepciones sociológicas humanistas sobre un basamento puramente ético. Al igual que los materialistas franceses del siglo XVIII entiende que el egoísmo racional, en otros términos, el interés individual bien entendido coincide en última instancia con el interés social y, en consecuencia, no hay ni debe haber entre ellos conflicto alguno. Pero si el egoísmo y el altruísmo forman una unidad antropológica (sin egoísmo, dice Feuerbach, no tienes cabeza y sin altruísmo no tienes corazón), el amor se torna medio de realización de la sociedad armónica. El hombre que ama no puede ser feliz en la soledad, su felicidad está indisolublemente trabada con la felicidad del ser amado.

De esta suerte, la naturaleza de la verdadera felicidad es tal que hace feliz a todos y no recaba ninguna renuncia o contraposición del deber al sentimiento. Las dificultades que, según Kant y Hegel se alzan ante el cumplimiento de las demandas morales, son inexistentes desde el punto de vista feuerbachiano. "Sí, el amor —escribe Engels a este propósito— es, en Feuerbach, el hada maravillosa... y esto en una sociedad dividida en clases, con intereses diametralmente opuestos. Con esto, desaparece de su filosofía hasta el último residuo de su carácter revolucionario, y volvemos a la vieja canción: amaos los unos a los otros, abrazaos sin distinción de sexos ni de posición social. ¡Es el sueño de la reconciliación universal!"[18]

Como para él es el amor la esencia y el objetivo de la vida

---

[17] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 3, pág. 44.
[18] Ibídem, t. 21, pág. 298.

humana, Feuerbach ve en el amor la fuerza decisiva del progreso social y, especialmente, del moral. El optimismo ético de Feuerbach colisiona de modo inevitable con los hechos de la historia y de la vida cotidiana. Y Feuerbach intenta elevarse sobre estos hechos mediante su representación idealizada de la identidad de la esencia del individuo y la esencia de la estirpe.

En el período de la revolución de 1848, Feuerbach decía a sus oyentes, estudiantes y obreros: "¿Dónde comienza una nueva época histórica? Sólo allí donde, frente al egoísmo exclusivo de una nación o casta, una masa o mayoría oprimidas hacen valer su egoísmo justificado, donde las clases humanas o las naciones enteras, triunfando sobre las arrogantes pretensiones de una minoría patricia, salen de la sombra miserable del proletariado a la luz de la gloria histórica. Así debe abrirse y se abrirá paso también el egoísmo de la mayoría actualmente oprimida de la humanidad, hasta afirmar su derecho y fundar con ella una nueva época histórica." Lenin reproduce esta proposición de Feuerbach y señala: "Un germen de materialismo histórico, cf. Chernishevski."[19] En otro lugar de su resumen del libro de Feuerbach *Lecciones sobre la esencia de la religión*, Lenin cita la siguiente afirmación del pensador alemán: "No existe sólo un egoísmo singular e individual, sino también un egoísmo social, un egoísmo familiar, un egoísmo de corporación, un egoísmo de comunidad, un egoísmo patriótico." Y la apostilla: "¡Un germen de materialismo histórico!"[20] Desde luego, Feuerbach hubiera podido superar su concepción antropológica si hubiese comprendido que la unidad antropológica del género humano no descarta la significación esencial de las diferencias sociales históricamente surgidas, si hubiera investigado estas diferencias y, por lo tanto, el "egoísmo social", los intereses de las clases opuestas. Pero, anclado en el antropologismo y la democracia burguesa, Feuerbach no pudo desarrollar algunas de sus ideas próximas a la interpretación materialista de la historia. Peor aún, trató de fundamentar antropológicamente estas proposiciones suyas, lo que no

---

[19] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Feuerbach "Lecciones sobre la esencia de la religión"*. *O. C.*, t. 29, pág. 58.
[20] Ibídem, pág. 57.



contribuyó a ahondarlas. Por ejemplo: "En el palacio se piensa de modo distinto que en la cabaña, cuyo techo bajo presiona el cerebro; al aire libre somos otros: la estrechez de la habitación nos oprime, el espacio dilata el corazón y la cabeza."[21] Esta "aclaración" antropológica, naturalista de la contraposición radical entre los explotadores y los explotados vela en el fondo esa contraposición.

La significación históricamente progresista que en conjunto tienen las opiniones sociológicas y éticas de Feuerbach consisten en haber negado la concepción religioso-idealista de la sociedad y la moral. La crítica de Feuerbach no deja piedra sobre piedra de los intentos por parte de idealistas y teólogos de "fundamentar" con materiales religiosos los principios del derecho y de la moral burgueses. Como los materialistas franceses del siglo XVIII, considera que la religión no puede ser la base ni del derecho ni de la moral: "Allá donde *la moral* se asienta en la teología y *el derecho* en *disposiciones divinas* se puede justificar y fundamentar las cosas más *inmorales, injustas* y *oprobiosas*."[22] Con la "fundamentación" religiosa del derecho y la moralidad, Feuerbach repudia el hipócrita rigorismo ético que contrapone lo moral, lo justo a las necesidades reales, naturales del hombre. La moral es impotente contra la naturaleza humana, dice Feuerbach al señalar la relatividad de los preceptos morales y ridiculizar la confrontación absoluta de la virtud y el vicio. No hay apetencias, necesidades sensoriales que sean viciosas por sí mismas, por su naturaleza, como no hay un pecado original; nuestros vicios son virtudes frustradas; serían virtudes si las circunstancias de la vida humana correspondieran más a las demandas de la naturaleza del hombre.

Las concepciones sociopolíticas de Feuerbach son una fundamentación teórica de la democracia burguesa y no están desprovistas evidentemente de ilusiones democrático-burguesas. El hombre "natural", "normal" del que constantemente habla viendo en él al hombre del futuro libre de todo lo que deforma la individualidad humana, este hombre abstracto,

---

[21] L. Feuerbach. *Obras filosóficas escogidas*, t. I, pág. 224.
[22] Ibídem, t. II, pág. 312.

extraclasista, puramente antropológico es a la postre el hombre idealizado de la sociedad burguesa. "Para pasar del hombre abstracto de Feuerbach —dice Engels— a los hombres reales y vivientes, no hay más que un camino: verlos actuar en la historia. Pero Feuerbach se resistía a esto; por ello el año 1848, que no logró comprender, no representó para él más que la ruptura definitiva con el mundo real, el retiro a la soledad. Y la culpa de esto vuelven a tenerla, principalmente, las condiciones de Alemania, que le dejaron decaer miserablemente.

"Pero el paso que Feuerbach no dio, había que darlo; había que sustituir el culto del hombre abstracto, médula de la nueva religión feuerbachiana, por la ciencia del hombre real y de su desenvolvimiento histórico."[23] La solución de este problema que, como pensador burgués no pudo dar Feuerbach, fue posible gracias al marxismo. No obstante, Feuerbach ejerció considerable influencia sobre Marx y Engels en el período de formación de sus concepciones filosóficas.

La filosofía de Feuerbach corona la trayectoria de la filosofía clásica burguesa alemana, cuya significación histórica consiste en haber elaborado, ciertamente sobre una base idealista, un sistema de cosmovisión y de método dialécticos. Justamente por ello es la filosofía clásica alemana una de las fuentes teóricas del marxismo y de su filosofía, el materialismo dialéctico e histórico.

---

[23] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 21, pág. 299.

CAPITULO X

LA FILOSOFIA DE LOS DEMOCRATAS REVOLUCIONARIOS EN RUSIA Y OTROS PAISES (siglo XIX)

1. El pensamiento filosófico y sociológico en Rusia de 1840 a 1870. El materialismo de los demócratas revolucionarios y su lucha contra el idealismo

Aplastada con bestial ensañamiento la insurrección decembrista de 1825, se instaura en Rusia para largos años una reacción política que realiza esfuerzos desesperados para sofocar los brotes del movimiento emancipador y desarraigar de la conciencia de la sociedad el recuerdo de los decembristas y de los sucesos que tuvieran por escenario la Plaza del Senado. Pero el sistema social basado en la servidumbre feudal estaba inmerso en una profunda crisis, y la inevitabilidad de su caída era una cuestión cada vez más palpitante. Año tras año, sobre todo de 1840 a 1860, se multiplicaban los levantamientos de campesinos. A la contienda liberadora se unían los mejores representantes de la intelectualidad noble y del estado llano. La burguesía rusa, contrariamente a la francesa de finales del siglo XVIII, no era una clase revolucionaria. Atemorizada por el movimiento revolucionario de Rusia y Occidente, se agarraba a los faldones de la autocracia, temía la lucha liberadora de las masas.

El problema en torno al cual giraba la batalla política e ideológica era el de la servidumbre.

Los ideólogos de la reacción

Los ideólogos de la reacción defensora del sistema de servidumbre eran Serguéi Uvárov, Mijaíl Pogodin, Stepán Sheviriov y otros autores que preconizaban ideas políticas

reaccionarias y religioso-místicas llamadas a justificar y fortalecer el régimen de servidumbre.

A comienzos de los años 30, Serguéi Uvárov, ministro de Instrucción Pública, promovió los principios reaccionarios de "Iglesia, Autocracia y Pueblo", cuyo propósito era demostrar que el pueblo ruso era de índole religioso-mística, sumiso, fiel al zar, a la Iglesia ortodoxa y a los latifundistas. En pos de Uvárov, estas ideas fueron difundidas por Pogodin, Sheviriov, Bulgarin, Grech y otros autores. Los ideólogos de la reacción proclamaban que la autocracia era la mejor fórmula institucional para Rusia y desplegaron una retrógrada concepción según la cual el pueblo ruso seguía un camino histórico peculiar, Rusia era impermeable a los antagonismos clasistas y a las transformaciones revolucionarias y la mansedumbre y lealtad infinitas a la autocracia eran sentimientos inmanentes del pueblo ruso.

Los filósofos de esta corriente —Kárpov, Novitski y Yurkévich entre otros— propagaban atrasadas teorías idealistas y teológicas, combatían el materialismo y el ateísmo, entendían la filosofía como servidora de la teología, predicaban la doctrina de la inmortalidad del alma, del libre albedrío, de la sabiduría divina y de la inescrutabilidad de los designios de Dios. Su propósito era subordinar la ciencia a los dogmas religiosos y sembrar la desconfianza en la razón humana.

Los eslavófilos

Junto a esta ideología oficial, a partir de los años 40 existe en el pensamiento social ruso la corriente de *los eslavófilos*, cuyos representantes máximos son *Alexéi Jomiakov* (1804-1860), *Konstantín Aksákov* (1817-1860), *Iván Kireievski* (1806-1856), *Yuri Samarin* (1819-1876) y otros autores. Los eslavófilos criticaban algunos aspectos del sistema feudal de servidumbre, proponían la fórmula de "la fuerza del poder, al zar; la fuerza de la opinión, al pueblo", se manifestaban en favor de la libertad de palabra y el tribunal público, la convocatoria de un Zemski Sobor con voz consultiva y la emancipación de los siervos "desde arriba" con rescate y concesión de una pequeña

parcela. En conjunto veían en la autocracia la forma de gobierno ancestral del pueblo ruso que, basada en el consenso recíproco, excluía las contradicciones y la hostilidad, la lucha de clases y la revolución. Los eslavófilos juzgaban peculiaridades del pueblo ruso la religiosidad, el misticismo y el ascetismo, la resignación y la sumisión al zarismo, idealizaban la Rusia anterior a Pedro I, la comunidad campesina patriarcal y contraponían de modo metafísico el desarrollo social de Rusia al camino histórico seguido por Europa Occidental en los tiempos modernos. Afirmaban que el primero se basaba en el consenso voluntario y el amor, mientras el segundo se asentaba en las contradicciones y la hostilidad; el primero excluía la lucha de clases y la revolución; el segundo conducía lógicamente a éstas; el primero emanaba de la verdadera doctrina cristiana; el segundo, del libre pensamiento y el ateísmo.

En el terreno filosófico, los eslavófilos eran místico-idealistas, adeptos de la Iglesia ortodoxa, predicaban la filosofía "cristiana" y la conciliación de la filosofía y la religión, de la razón y la fe. Como para ellos la revelación era la forma suprema del conocimiento, algunos encomiaban la filosofía religioso-mística de Schelling y criticaban desde la derecha a Hegel y el positivismo. A su juicio, el creador del mundo era Dios y su voluntad racional, el hombre había sido creado a imagen y semejanza de Dios y estaba dotado de razón divina y alma inmortal. Estos autores combatían el materialismo y el ateísmo. La corriente eslavófila expresaba la ideología del liberalismo moderado de la nobleza que despuntaba en Rusia.

Los ilustrados de la nobleza

En las batallas ideológicas de 1830 a 1850 destacan los ilustrados de la nobleza *Piotr Chaadáev* (1794-1856), *Nikolái Stankévich* (1813-1840) y *Timoféi Granovski* (1813-1855).

Chaadáev estaba relacionado con los decembristas antes de 1825, compartía sus ideas opuestas a la servidumbre, cosa que se manifestó en su primera *Carta filosófica.* Siguió fiel a las ideas de los decembristas después de la derrota que éstos sufrieron.

En filosofía, Chaadáev es idealista. Para él, la base del

Universo es la razón del mundo, considera el ser real como una especie de emanación de la "esencia espiritual", como "irradiación" de la razón divina. El ser se manifiesta bajo la forma material (naturaleza), histórica (sociedad) y espiritual (la razón absoluta). Chaadáev intenta unir la ciencia y la filosofía con una religión racional, con la fe en Dios. En esta unión de filosofía y fe se encuentra "el interés principal de la humanidad", el sentido filosófico principal de su época, el objetivo principal de su vida. En la filosofía de Chaadáev hay elementos de misticismo, sobre todo en la teoría del conocimiento y en la sociología.

Sin negar la significación del saber experimental y racional en el conocimiento de la realidad, Chaadáev estima que ese saber es insuficiente, pues no proporciona la representación de la fuerza suprema, de la razón absoluta, de Dios. De éstos da cuenta la revelación, que para Chaadáev es la forma suprema del conocer. La divina providencia, la razón absoluta son la base de la historia del género humano.

Stankévich forma en la Universidad de Moscú, de la que es estudiante, un círculo para el estudio de la filosofía de Schelling, Fichte y Hegel. Integran este círculo Belinski, Botkin, Bakunin y otros. Sus componentes condenan la existencia de la servidumbre en Rusia, combaten la ideología oficial y postulan la instrucción y el humanismo y el perfeccionamiento moral del individuo. Pero creen que el problema de liberar al pueblo de la servidumbre depende de la ilustración, del perfeccionamiento intelectual y moral de los nobles.

Por sus opiniones filosóficas, Stankévich y sus camaradas del círculo son idealistas objetivos. El mundo, para ellos, es resultado de la actividad del espíritu absoluto; consideran la filosofía como "marcha de lo finito a lo absoluto", como la ciencia "suprema" que elabora para las demás el método que indica a la humanidad "el objetivo de la vida".

El círculo de Stankévich cumplió un papel no desdeñable en la difusión de la filosofía idealista alemana en la sociedad rusa y contribuyó en cierta medida a divulgar la concepción dialéctica del mundo. En los últimos años de su vida atrae a Stankévich la filosofía de Feuerbach, en el que ve una

"vigorosa naturaleza" ajena a las fantasías de Schelling. Con todo, no se convierte en materialista.

El profesor de la Universidad de Moscú, Granovski, critica la concepción filosófico-histórica eslavófila, sostiene que el proceso histórico lo determina el espíritu universal en desarrollo y que cada pueblo puede insertarse en la "vida histórico-mundial". Granovski juzga importante el medio geográfico en la historia de la sociedad y admite la influencia de las grandes individualidades capaces de intuir las necesidades históricas de su época. En la sociedad, dice el profesor ruso, asistimos a una lucha continua y regular entre las fuerzas del progreso y las de la reacción. Granovski se manifiesta partidario de un progreso gradual, de la instrucción y de las reformas.

El liberalismo de los terratenientes y burgueses

De 1840 a 1870 se forma en Rusia la ideología del liberalismo de los terratenientes y burgueses. En esta vertiente actúan *Vasili Botkin* (1811-1869), *Pável Annenkov* (1812-1887), *Konstantín Kavelin* (1818-1885), *Alexandr Druzhinin* (1824-1864), *Mijaíl Katkov* (1818-1887) y otros autores. En los años 40, los liberales aún no se habían distanciado definitivamente de los demócratas revolucionarios y, en muchos aspectos, criticaban la servidumbre y la reacción, por ejemplo, la ausencia de libertad de expresión, de prensa, etc. La lucha de los liberales contra los terratenientes era, empero, una lucha en el seno de una misma clase dominante. Como señala Lenin, los liberales discutían con los propietarios de siervos únicamente las medidas y las formas de concesiones a los campesinos, pero juzgaban inmutable la propiedad y el poder de los terratenientes. Atemorizados por las revoluciones de 1848-1849 en Occidente y el ascenso del movimiento emancipador de Rusia en los años 50 y 60, condenaban con indignación toda idea de abolir el latifundismo, toda innovación democrático-revolucionaria.

Los liberales apoyaron la reforma de 1861 que, en beneficio de los terratenientes y en perjuicio de los labriegos, abolió en

Rusia la servidumbre y elogiaron al zar y a los latifundistas por la "sabiduría" mostrada en la solución del problema campesino. "Los liberales —dice Lenin— querían "emancipar" a Rusia "desde arriba", sin destruir la monarquía del zar ni la propiedad de la tierra y el poder de los terratenientes, impulsando a éstos a hacer tan sólo "concesiones" en el espíritu de la época."[1]

Botkin, Annenkov y Katkov eran en su juventud amigos de Belinski, Herzen y Bakunin, pero luego se apartaron de ellos. Paralelamente a su evolución política cambiaron sus opiniones filosóficas y estéticas. Postulaban doctrinas idealistas, atacaban las teorías socialistas, arremetían contra la estética materialista de los demócratas revolucionarios, contra el "realismo social", y defendían la teoría idealista reaccionaria del "arte puro". Katkov difundía las ideas religioso-místicas de la "filosofía de la revelación" de Schelling y, con Kavelin, detractaba el materialismo y el ateísmo, hostigaba a Herzen, Chernishevski y Dobroliúbov y, a comienzos de los años 60, viró, como dice Lenin, hacia "el nacionalismo, el chovinismo y el oscurantismo furioso"[2].

En sociología, los liberales seguían de ordinario las concepciones positivistas de Comte, Buckle y Mill viendo en sus doctrinas la última palabra de la ciencia social.

El desarrollo del democratismo revolucionario en Rusia

La formación y el desarrollo de la ideología democrático-revolucionaria en Rusia es obra de Belinski, Herzen, Ogariov, Chernishevski, Dobroliúbov, Písarev y otras figuras eminentes del movimiento emancipador de Rusia, defensores de los siervos y de otras capas trabajadoras y adeptos y propagadores de las ideas del socialismo campesino utópico.

---

[1] V. I. Lenin. *La "Reforma campesina" y la revolución proletario-campesina. O. C.*, t. 20, pág. 175.

[2] V. I. Lenin. *Una carrera. O. C.*, t. 22, pág. 44.



Desde el punto de vista de Herzen, Ogariov, Chernishevski y Dobroliúbov, el socialismo debía brotar en el país inmediatamente después de haber sido convertidas revolucionariamente las comunidades campesinas en "cooperativas obreras". Estos autores conocían bien las doctrinas de los socialistas utópicos de Occidente y, tras reelaborarlas con sentido crítico, llegaron a la conclusión de que el socialismo recababa transformaciones sociales a fondo y podía ser llevado a cabo por vía revolucionaria. De esta suerte, las ideas del socialismo utópico se fundían en ellos con el democratismo revolucionario. Fueron los socialistas utópicos que más se aproximaron a la concepción del socialismo científico, por lo que se les tiene por precursores de la socialdemocracia rusa.

Los demócratas revolucionarios cumplieron un notable papel en la historia del pensamiento social, de las teorías materialistas y ateas y preconizaron ideas progresistas en sociología, estética y ética. Se mantuvieron en unas posiciones de materialismo filosófico íntegro, desarrollaron las tradiciones materialista, atea y dialéctica de Rusia. Apoyándose en el pensamiento filosófico y científico-natural de los períodos anteriores y de su época abogaron por la alianza de la filosofía materialista con las ciencias naturales, con el arte avanzado y con el movimiento revolucionario. Contribuyeron eficazmente al desarrollo de la dialéctica y de la crítica de las teorías metafísicas de los ideólogos oficiales, los eslavófilos y los liberales del campo burgués-terrateniente. Su dialéctica fundamentaba la necesidad de emprender transformaciones revolucionarias. Los demócratas revolucionarios llegaron a la contigüidad del materialismo dialéctico y se detuvieron ante el materialismo histórico. En ellos encontramos atisbos materialistas en una serie de cuestiones de la sociología, pero su enfoque de la historia no es materialista. En estética son ardorosos preconizadores de un arte entrañado en el ser nacional, un arte actuante y alentado por altos ideales. En su combate por un arte veraz, realista, someten a una crítica rigurosa la teoría del "arte por el arte" y el naturalismo.

Vissarión Belinski. Formación de su concepción del mundo

Vissarión Belinski (1811-1848) procede del estado llano, hace sus primeros estudios en Chembar y Penza y pasa luego a la Universidad de Moscú, de la que es expulsado como autor del drama *Dmitri Kalinin*, que apunta contra el régimen de servidumbre. Se dedica a la crítica literaria.

En la trayectoria ideológica de Belinski se observan cambios profundos.

En 1837-1839, un período de reacción sañuda instaurada tras la derrota de los decembristas y de retroceso del movimiento campesino, admite durante algún tiempo la necesidad de "aceptar la oprobiosa realidad". El origen de esta "aceptación forzosa" es la influencia de las ideas conservadoras sociopolíticas de Hegel. La conocida proposición del pensador alemán "lo que es real es racional y lo que es racional es real" es interpretada por Belinski en aquel entonces de modo sumamente unilateral, en el sentido de justificar la autocracia en Rusia como régimen que históricamente aún no se ha agotado y es capaz de cumplir todavía funciones de ilustración. Belinski llama "forzosa" su aceptación de la realidad, pues permanece fiel a la idea dialéctica de la negación de lo viejo por lo nuevo; considera la negación como momento necesario del desarrollo, pero entiende que esta negación debe ser preparada históricamente. La "aceptación forzosa" de la realidad no le conduce, empero, a justificar la servidumbre y la división estamental de la sociedad rusa; en principio no rechaza, incluso en este período, la posibilidad de instaurar una república en Rusia, aunque piensa su realización para un futuro lejano.

Prolongadas discusiones con sus amigos en torno a temas filosóficos y al destino histórico de Rusia, un estudio más detallado y profundo del ordenamiento sociopolítico del país y del creciente movimiento emancipador, el conocimiento de las luchas políticas e ideológicas en Europa Occidental le llevan a revisar ya a finales de los años 30 y comienzos de los 40 su aceptación de la realidad. A principios de 1840 critica los aspectos conservadores de la filosofía de Hegel y combate la

concepción hegeliana de la monarquía constitucional, que califica de ideal "mezquino" impropio de un gran pensador.

Con no menos crudeza arremete contra sus propios errores y condena sin reservas su "aceptación de la oprobiosa realidad". Desde este momento considera que la autocracia se había agotado históricamente ya en tiempos de Pedro I, tras lo cual opera como una fuerza reaccionaria que frena el progreso histórico. Situado en el punto de vista del democratismo revolucionario destaca a primer plano la supresión de la servidumbre y de la autocracia. Estas ideas las expone en su correspondencia con sus amigos y en la *Carta a Gógol.*

En los años 40, bajo la influencia de los acontecimientos revolucionarios que se suceden en Occidente y en Rusia y de las ideas del socialismo utópico francés, comienza a preconizar ideas socialistas. A diferencia de los socialistas utópicos Saint-Simon, Fourier y Owen entiende que el socialismo será instaurado mediante una insurrección popular.

Sin embargo, también su socialismo es utópico, pues nuestro autor no ve los verdaderos caminos que conducen a él, ignora qué fuerzas histórico-sociales pueden llevarlo a cabo, no comprende el papel histórico del proletariado, aunque muestra simpatía por él.

Belinski, la "naturaleza más revolucionaria" de los años 40 de Rusia, no sólo combate a los partidarios de la servidumbre, sino también a los liberales, fustiga con dureza el cruel poder del capital en Occidente, aprueba ardorosamente las acciones revolucionarias de los proletarios de Francia en los años 30 y aplaude las revoluciones de 1848. Como dialéctico destaca la idea del desarrollo progresivo a través de la negación de lo viejo por lo nuevo. "La negación —dice— es mi Dios", la negación "es la ley del desarrollo histórico", pues sin ella no hay vida, no hay desarrollo ni progreso, no hay cambio de lo viejo por lo nuevo. "En la historia, mis héroes son los destructores de lo viejo."[3] En Belinski, la dialéctica está al servicio de la democracia revolucionaria en su lucha contra el caduco absolutismo y la servidumbre en Rusia.

---

[3] V. G. Belinski. *Obras Completas,* t. XII, pág. 70.

Las ideas filosóficas y sociológicas de Belinski en los años 40

La lógica de la lucha contra la autocracia, la servidumbre y su ideología religioso-mística conduce a Belinski en los comienzos de los años 40 a las filas del materialismo y el ateísmo. En ello desempeña cierto papel el libro de Feuerbach *La esencia del cristianismo*, que le da a conocer Ogariov.

La aceptación por Belinski de la dialéctica hegeliana simultanea su crítica de la doctrina de la Idea Absoluta. En el idealismo de Hegel, escribe, "abunda lo castrado, esto es, lo *contemplativo* o *filosófico*, lo opuesto y hostil a la realidad viviente"[4]. Hegel sacrifica al individuo y hasta pueblos enteros a la Idea Absoluta. En ello ve Belinski no sin fundamento cierta analogía entre la filosofía idealista de Hegel y la religión.

Belinski defiende audazmente al individuo y su libertad, su integral desarrollo intelectual y físico. La emancipación del individuo, escribe, depende directamente de la conquista de la libertad y del establecimiento de una sociedad auténticamente democrática. El pensador ruso no concibe la libertad, el bienestar y la felicidad del individuo fuera de la libertad, el bienestar y la felicidad de la sociedad, critica el punto de vista subjetivo que adjudica a los zares, los reyes y los caudillos el protagonismo en la historia y, sin negar la significación de las grandes personalidades, que toman conciencia de las demandas de su época y desean cumplirlas, considera que es el pueblo, al que no se puede gobernar como una "frágil barquichuela", el propulsor principal del progreso histórico social, la fuerza motriz básica de las magnas transformaciones sociales. Belinski creía en el sano entendimiento del pueblo, en su fuerza creativa, pero veía, además, que el pueblo, sometido a una terrible opresión, estaba sumido en las tinieblas y no manifestaba todavía la debida actividad.

La burguesía que ha reemplazado a los elementos feudales, dice, ha dado un paso adelante, pero utiliza el poder con fines egoístas y contra el pueblo. "No es bueno para el Estado

[4] Ibídem, pág. 38.

—escribe— hallarse en manos de los capitalistas, y ahora añado: ¡ay del Estado que cae en manos de los capitalistas! Son gentes sin patriotismo y sin ningún sentimiento elevado. Para ellos la guerra o la paz sólo significan el alza o la baja de los valores y, más allá de esto, no ven nada."[5] Al mismo tiempo vislumbra con clarividencia el papel determinante de las "demandas materiales" y de las "necesidades materiales" en el desarrollo de la sociedad. Si no necesitara alimentos, vestido, vivienda, comodidades, el hombre hubiera permanecido para siempre en estado animal.

Como los demás demócratas revolucionarios era propio de Belinski el optimismo histórico, dimanante, por un lado, de la fe en las fuerzas creativas del pueblo y, por otro, de la concepción dialéctica de la vida. En él es persistente la idea del desarrollo continuo e infinito y del perfeccionamiento de la humanidad. "La vida es sólo movimiento; el sosiego es la muerte."[6] La humanidad no puede detenerse en su movimiento ascensional, nunca agotará la fuerza del desarrollo ni dará cima a su progreso. El desarrollo de la sociedad no es rectilíneo, sino en espiral, de las formas inferiores y primitivas a otras más complejas y enjundiosas.

Rebosante de fe en la fuerza y la facultad creacional de la razón, Belinski condena el escepticismo filosófico de su época. Pero en su enfoque histórico de esta orientación filosófica, encomia y justifica el escepticismo que apunta contra la escolástica y la teología medievales. "El escepticismo de estos hombres —escribe— no niega la verdad: niega sólo lo falso y limitado que la gente puede mezclar con la verdad."[7] La duda en la veracidad del conocimiento humano es para él un extravío y le satisface que el escepticismo de este cariz no tenga éxito ni goce de confianza entre los verdaderos hombres de ciencia.

Si en los años 30 trata en ocasiones con espíritu negativo la teoría sensualista del conocimiento y prefiere el saber especula-

---

[5] Ibídem, pág. 449.
[6] Ibídem, t. VIII, pág. 284.
[7] Ibídem, t. VI, pág. 333.

tivo, en los años 40, revisa estos juicios y se manifiesta en favor de conjugar el conocimiento empírico y el racional.

La vida espiritual del hombre, dice Belinski, no es significante por sí misma, algo primario respecto del mundo físico. Por el contrario, la actividad de la razón es hija de la materia orgánica en la fase superior de su desarrollo. Hay que buscar la fuente del saber en los datos sensoriales. Como la base del pensar es la substancia material, el cerebro, las categorías lógicas no son de origen supranatural, sino natural-histórico.

"Las leyes del intelecto —escribe Belinski— deben ser observadas en las actividades del mismo. De ello se ocupa la lógica, ciencia que sigue inmediatamente a la fisiología, como la fisiología sigue a la anatomía. La metafísica (es decir, el idealismo. —*Autores*) puede ir al diablo; es una palabra que significa lo supranatural, esto es, el desvarío, mientras la lógica, por su propio significado etimológico, quiere decir *pensamiento* y *palabra*. La lógica debe seguir su camino, sin olvidar, empero, ni por un instante que el objeto de su indagación es la flor, cuya raíz está en la tierra, es decir, lo espiritual que no es sino la actividad de lo físico."[8]

En 1845, Belinski conoce los *Anuarios germano-franceses* que publicaban artículos de Marx y Engels.

Las concepciones democrático-revolucionarias, materialistas y ateas de Belinski quedan expuestas con particular relieve y profundidad en la carta a Gógol (1847), en la cual propone a las personalidades progresistas rusas importantes tareas históricamente impostergables: la abolición de la servidumbre, la lucha contra los principios reaccionarios de "Iglesia, Autocracia y Pueblo", contra el misticismo, el pietismo y el ascetismo.

Lenin, que combatía la ideología contrarrevolucionaria del liberalismo terrateniente-burgués que se expresaba en el compendio *Veji* (Hitos), subrayó el inmenso alcance de la carta de Belinski a Gógol y denunció a los "vejistas", que presentaban este documento revolucionario como "expresión de la mentalidad de los intelectuales"; sería un dislate suponer, dice Lenin, que "el estado de ánimo de Belinski en la carta a Gógol

---

[8] Ibídem, t. XII, pág. 331.

no dependiera del estado de ánimo de los campesinos siervos"[9].

En el artículo *Del pasado de la prensa obrera en Rusia*, Lenin llama a Belinski "precursor del desplazamiento total de los nobles por los plebeyos en nuestro movimiento emancipador" y escribe: "Su famosa *Carta a Gogol*, que coronó la actividad literaria de Belinski, fue una de las mejores producciones de la prensa democrática ilegal, que ha conservado enorme y vivo significado hasta nuestros días."[10]

Las concepciones estéticas

Un notable mérito de Belinski fue el nuevo planteamiento dado al arte y a su significación social. En los resúmenes anuales de la literatura rusa de 1846 y 1847, en los artículos sobre Pushkin y Gógol y en otras obras de los años 40, enfoca el arte como reproducción de la realidad en imágenes artísticas. A la par que lucha por un arte realista y por su alta significación social, critica la teoría idealista del "arte por el arte" y establece que el arte no es de origen celestial, sino terreno, que en él se expresa la vida espiritual del pueblo en una fase histórica determinada, sus demandas, esperanzas y aspiraciones. "Como el arte, por el lado de su contenido, expresa la vida histórica del pueblo, esa vida ejerce sobre él gran influencia, encontrándose respecto a él en la misma relación que el aceite respecto a la llama que mantiene en la lámpara o, todavía más, la del suelo respecto a las plantas que nutre."[11]

Partiendo de que "la vida es siempre superior al arte", Belinski ve en éste un reflejo de la propia vida. El arte, dice, brota al calor de demandas históricas, y la demanda de arte es percibida por hombres avanzados que viven la vida de su

---

[9] V. I. Lenin. *Sobre Veji*. *O. C.*, t. 19, pág. 169.

[10] V. I. Lenin. *Del pasado de la prensa obrera en Rusia*. *O. C.*, t. 25, pág. 94.

[11] V. G. Belinski. *Obras Completas*, t. VI, pág. 611.

pueblo y prestan oído atento a las demandas sociales. En este sentido hay mucho de común entre el arte y la ciencia: uno y otra toman impulso de la realidad, de sus requerimientos y demandas; pero reflejan la vida en forma específica: la ciencia, en conceptos y categorías; el arte, en imágenes y obras artísticas; el científico habla con silogismos; el artista, con imágenes.

El arte, como la vida, está afectado por los cambios constantes y el desarrollo. No hay límites para el desarrollo y el perfeccionamiento del arte, como no las hay para el desarrollo de la vida. Belinski rechaza la proposición idealista de que la belleza constituye el contenido del arte. La belleza, desde luego, es uno de los componentes imprescindibles del arte, sin ella no hay arte, pero el verdadero arte debe abordar los problemas palpitantes y opinar sobre ellos, debe estar impregnado de una profunda actualidad. Importante aspecto de la obra de arte es la forma, pero esa forma debe tener contenido, bede estar saturada social y emocionalmente, debe reflejar los múltiples procesos de la vida y llevar a la sociedad las ideas avanzadas de la época y defenderlas. El "arte puro" no responde a esta demanda. Por ello "nuestra época es tan enemiga de esa corriente artística y niega resueltamente el arte por el arte, la belleza por la belleza". Frente a los partidarios del "arte puro", Belinski piensa que el desarrollo del arte está condicionado por la vida social, que el artista, el poeta, el escritor es el eco o "el clamor de su época", que "las circunstancias políticas también tienen influencia sobre el desarrollo y el carácter del arte"[12]. Las invocaciones de los partidarios del "arte puro" a Homero, Shakespeare, Goethe, Schiller, Pushkin son inconsistentes porque la obra de estos autores es una peculiar enciclopedia de la vida de la sociedad en que vivieron, en ella se expresan realzadamente las ideas, los conceptos, el mundo visto por los hombres, por los grupos sociales de su época.

Belinski se aproxima a la comprensión del carácter clasista del arte, del condicionamiento clasista de la obra del escritor. Este punto de vista destaca particularmente en sus análisis de

[12] Ibídem, pág. 585.

Pushkin, Walter Scott, Byron y Goethe. Por ejemplo, dice que Pushkin lo ve todo con los ojos de un noble y terrateniente humanista, que en la obra de Walter Scott se advierten los rasgos del *tory*, conservador y aristócrata por convicción y por sus costumbres.

El gran crítico plantea el problema de un arte enraizado en el ser del pueblo y considera que esta cualidad es la piedra de toque de toda obra de arte, su criterio supremo. Los conceptos de "espíritu popular", de veracidad y realismo en el arte se funden orgánicamente en la doctrina de Belinski. Un arte veraz es popular. Es popular la obra que expresa con los medios del arte la vida del pueblo, sus ideas, esperanzas y aspiraciones, su entendimiento del mundo; ese arte no copia, sino que reproduce de modo realista la vida, podando lo contingente y mostrando lo típico en su formación y desarrollo. Belinski dedica gran atención a los problemas de lo típico, la forma y el fondo.

La raíz popular en el arte, afirma Belinski, significa al propio tiempo la singularidad nacional de éste. Pero la forma nacional de una obra de arte no descarta, sino que presupone el reflejo en ella de los rasgos, de las cualidades universales del hombre, pues el amor del escritor o el artista a su pueblo, a su patria debe ser también amor a la humanidad.

Belinski incita a los escritores a cumplir dignamente su deber de ciudadanos para con el pueblo, a impulsarle, a educar en él el rechazo a lo caduco, a lo reaccionario. El arte ha de instruir a las masas, apoyar a las fuerzas progresistas, defender e inculcar elevados ideales morales, luchar contra el mal y la injusticia sociales.

Las ideas estéticas de Belinski tuvieron destacada influencia sobre el desarrollo de la literatura rusa y de la literatura de los pueblos de la URSS y de los países eslavos.

Belinski es un clásico de la filosofía materialista rusa del siglo XIX, un insigne representante de la ideología democrático-revolucionaria y un precursor de la socialdemocracia rusa.

Formación y desarrollo del democratismo revolucionario de Herzen y Ogariov

Alexandr Herzen (1812-1870) y *Nikolái Ogariov* (1813-1877) fueron durante toda su vida continuadores de la causa de Radíschev y los decembristas, eminentes difusores de las ideas democrático-revolucionarias y de la renovación socialista de Rusia.

Herzen y Ogariov son de origen noble y condiscípulos en la Universidad de Moscú. En la formación de sus concepciones influyen la insurrección decembrista, las ideas revolucionarias del *Viaje de San Petersburgo a Moscú*, de Radíschev, las ideas socialistas de los utópicos franceses y las acciones revolucionarias de los años 30 y 40 en Occidente.

Cuando aún estudian en la Universidad de Moscú, Herzen y Ogariov organizan un círculo político, estudian la revolución francesa de 1789-1794, las doctrinas de Saint-Simon, combaten a la autocracia y a los partidarios de la servidumbre, participan en las "algaradas" estudiantiles. Poco después de terminar los estudios universitarios, en 1834, Herzen, Ogariov, Satin y otros componentes del círculo son detenidos y acusados de difundir ideas peligrosamente revolucionarias. Herzen es deportado a Viatka; Ogariov a la provincia de Penza. El confinamiento no les doblega y cumplida la condena regresan y se reintegran a la lucha contra la ideología religioso-mística de los eslavófilos y los representantes del campo oficial, comienzan a colaborar asiduamente en la revista *Otéchestvennie zapiski*. En 1840, Herzen es nuevamente deportado, esta vez a Nóvgorod. En 1847, abandona Rusia como emigrado político y hasta su muerte vive en Francia, Italia, Suiza e Inglaterra.

Herzen despliega en la emigración una intensa actividad, se pone en relación con los revolucionarios extranjeros, organiza la Tipografía Libre Rusa y escribe gran número de libros en los que plantea y resuelve importantísimos problemas filosóficos, históricos y políticos de su época.

Con Ogariov, que emigra en 1856, edita *Poliárnaya Zvezdá, Kólokol* y *Obscheie veche*. "*Poliárnaya Zvezdá* —escribe Lenin— recogió la tradición de los decembristas. *Kólokol* (1857-1867)

defendió a capa y espada la liberación de los campesinos. El silencio de esclavos se había roto."[13]

El gran mérito histórico de Herzen y Ogariov es su denodada batalla contra el régimen de servidumbre y la autocracia imperantes en Rusia y en los que justamente veían el mal social número uno, el primer obstáculo ante el progreso político, económico y cultural del país. Pero hasta la reforma campesina de 1861, ambos oscilan entre el democratismo revolucionario y el liberalismo, lo que es la causa de las discrepancias temporales entre ellos y Chernishevski. A veces publicaban en *Kólokol* cartas abiertas a Alejandro II y a los terratenientes tratando de convencerles de que liberaran a los siervos y pusieran a su disposición tierras, que éstos cultivarían manteniendo la comunidad campesina. Obedecían estas fluctuaciones a que, hasta la reforma campesina, Herzen y Ogariov no habían visto aún en Rusia al pueblo en lucha. Pero ya entonces consideraban que la emancipación de los siervos debía realizarse con observancia de tres principios: el derecho de todos a la tierra, la posesión comunitaria de ella y la administración comunitaria. "Sobre estos principios y *sólo sobre ellos* puede desarrollarse la futura Rusia"[14], escribe Herzen. Pese a las citadas vacilaciones, ya en aquel tiempo prevalecía en Herzen y Ogariov el democratismo revolucionario sobre las ilusiones liberales. Así, Herzen proclamaba en los años 50 que no creía en la posibilidad de ninguna revolución en Rusia salvo la campesina, que pondría fin al despotismo de los zares y los terratenientes; que más valía morir con la revolución que vivir en el hospicio de la reacción.

La índole expoliadora de la reforma campesina de 1861, la oleada de levantamientos campesinos provocados por la reforma, el sanudo aplastamiento del pueblo insurrecto por parte del zar y los latifundistas, la vigorosa prédica de una revolución popular llevada a cabo por Chernishevski y sus correligionarios contribuyeron a que Herzen y Ogariov pudieran desprenderse definitivamente de las ilusiones liberales y persuadirse de la necesidad de emprender una revolución

[13] V. I. Lenin. *En memoria de Herzen. O. C.*, t. 21, págs. 258 y 259.
[14] A. I. Herzen. *Obras Completas.* Moscú, 1958, t. XIV, pág. 183.

en Rusia. Caracterizando la reforma campesina de 1861, Ogariov escribe: "La vieja servidumbre ha sido reemplazada por otra nueva. Por lo demás, *no ha sido abolida. ¡El zar ha engañado al pueblo!*" [15] "No fue culpa de Herzen —escribe Lenin—, sino su desgracia, el que no pudiera ver al pueblo revolucionario en la propia Rusia en la década del 40. Cuando lo vio en la del 60, se puso sin temor al lado de la democracia revolucionaria contra el liberalismo. Luchó por la victoria del pueblo sobre el zarismo, y no por una componenda entre la burguesía liberal y el zar de los terratenientes. Herzen levantó la enseña de la revolución." [16] Estas palabras de Lenin son enteramente aplicables a Ogariov.

Herzen y Ogariov se pusieron en relación con Chernishevski y sus partidarios, participaron activamente en la creación de "Zemliá y Volia", organización revolucionaria clandestina. Las reivindicaciones políticas fundamentales de este grupo las formuló Ogariov en la proclama *¿Qué necesita el pueblo?* y consisten en lo siguiente: el pueblo necesita tierra, libertad e instrucción; el pueblo no puede conquistar la libertad mas que con sus propias manos. La proclama terminaba con un llamamiento a preparar organizadamente la insurrección.

Herzen y Ogariov no comprendieron el carácter de la revolución de 1848 en Europa Occidental. Todavía más, la derrota de la revolución suscitó un drama espiritual en Herzen, en el que se vinieron abajo las esperanzas utópicas de que esta revolución llevara a cabo la transformación socialista de la sociedad. A este propósito dice Lenin que "el drama moral de Herzen fue fruto y reflejo de una época histórico-universal, en que el revolucionarismo de la democracia burguesa moría *ya* (en Europa), mientras que el revolucionarismo del proletariado socialista *aún no* estaba maduro" [17].

Perdida la esperanza de que las revoluciones de 1848 pudieran desembocar inmediatamente en el socialismo, Herzen y Ogariov ponen creciente atención en la comunidad

---

[15] N. P. Ogariov. *Obras socioeconómicas y filosóficas escogidas.* Moscú, 1952, t. I, pág. 478.

[16] V. I. Lenin. *En memoria de Herzen. O. C.*, t. 21, pág. 261.

[17] Ibídem, pág. 256.

campesina buscando en ella el germen del socialismo. Refiriéndose al socialismo comunitario campesino de Herzen y Ogariov, Lenin muestra en su artículo *En memoria de Herzen* que en esta doctrina "no hay *ni un grano* de socialismo", que en ella se expresa el revolucionarismo de la democracia campesina burguesa, que "la idea del derecho a la tierra y del reparto igualitario de la tierra no es otra cosa que la formulación de las aspiraciones revolucionarias a la igualdad de los campesinos, que luchan por el pleno derrocamiento del poder de los terratenientes, por la plena liquidación de la propiedad agraria de los terratenientes" [18]. Los lados débiles de la doctrina de Herzen y Ogariov acerca del socialismo comunitario ruso fueron adoptados más tarde por los populistas revolucionarios.

En los últimos años de vida, Herzen comienza a revisar su subvaloración del movimiento obrero occidental. La cuestión obrera y la actividad de la Primera Internacional atraen cada vez más su atención, lo que se refleja en la carta *A un viejo amigo* (1869). Al romper con Bakunin y condenar su táctica anarquista no renuncia a la idea de utilizar el Estado en bien de la revolución y el pueblo. Aunque dice que es necesario desplegar una "propaganda dirigida por igual al obrero y al patrono, al labrador y al pequeñoburgués" hace hincapié no en esta propaganda, sino en la revolución social que pondrá fin al imperio del capital. Herzen saluda la versión al ruso de las obras de Marx y comunica a Ogariov que "toda mi hostilidad a los marxistas se debe a Bakunin" [19].

El materialismo filosófico de Herzen y Ogariov

A comienzos de los años 40, Herzen y, más adelante, Ogariov pasan al materialismo filosófico y el ateísmo, empiezan a combatir el idealismo y el misticismo en la filosofía y las ciencias naturales. En la formación de las ideas materialistas y ateas de ambos influyen notablemente los progresos de las ciencias naturales, que observan atentamente y en los que se

---

[18] Ibídem, pág. 258.

[19] A. I. Herzen. *Obras Completas.* Moscú, 1964, t. XXX, libro primero, pág. 201.

apoyan, así como la asunción crítica de las ideas materialistas de los pensadores rusos y eurooccidentales, sobre todo la obra de Feuerbach *La esencia del cristianismo.*

Al hilo de la tradición materialista de Rusia, Herzen y Ogariov buscan unir la filosofía con el socialismo considerando que éste es el problema axil de la filosofía del siglo XIX, su idea revolucionaria central. "El dualismo, por el contrario, nos produce repugnancia. El socialismo nos parece el silogismo filosófico más natural, la aplicación de la lógica al Estado." [20] Partiendo de este principio plantean la cuestión del papel y la significación de la filosofía y la ciencia en el movimiento ascensional de la sociedad. En este orden de cosas tiene particular interés la obra de Herzen *El diletantismo en la ciencia* (1842-1843), donde critica con rigor la filosofía idealista.

Para Herzen los idealistas son hombres que discurren baldíamente por los campos de la ciencia. El pensador ruso considera que en la ciencia no hay que partir de esquemas apriόricos, sino del mundo fáctico, no de una "razón pura" inventada, sino de la realidad, que es la base de las bases de todo saber, de toda ciencia. Herzen combate también el dogmatismo o "budismo" como hecho que comporta el estancamiento en la ciencia y expulsa de ella el principio creador, la búsqueda de lo nuevo.

Herzen entiende la verdad no como algo dado de una vez para siempre, anquilosado, sino como un proceso, como ascenso de un conocimiento incompleto a otro más pleno y profundo y subraya la relación dialéctica entre esencia y fenómeno, contenido y forma, causa y efecto.

En las *Cartas sobre el estudio de la naturaleza* (1844-1845), que fueron elogiadas por Lenin, Herzen desarrolla la filosofía y la dialéctica materialistas. En ellas plantea directamente el problema cardinal de la filosofía (relación entre pensar y ser, entre conciencia y materia) y critica el idealismo por considerar, contra los hechos del mundo real, "la naturaleza y la historia como *lógica aplicada* y no la lógica como racionalidad abstracta de la naturaleza y la historia". Los idealistas deducen el ser real del no ser o del "ser puro", esto es, de la "razón

[20] A. I. Herzen. *Obras Completas.* Moscú, 1956, t. VII, pág. 252.

absoluta", de la idea. Ahora bien, la doctrina del "ser puro", de la "razón absoluta" es una ficción, pues "además de no existir el no ser, no existe el ser puro, sino únicamente el ser que se determina, que se realiza en un proceso eternamente actuante"[21]. No es el desarrollo lógico de la idea lo que antecede al desarrollo real de la naturaleza, como afirman los idealistas, sino, viceversa, lo lógico es impensable sin la naturaleza y antes de la naturaleza, "el desarrollo lógico de la idea discurre por las mismas fases que el desarrollo de la naturaleza y la historia; como una aberración de las estrellas en el cielo, repite el movimiento del planeta terrestre"[22].

A la proposición idealista de que el mundo objetivo no es más que destello de la idea absoluta, de la razón pura o de Dios eterno opone Herzen el materialismo ("realismo"), convencido de la realidad objetiva de los objetos singulares y de la naturaleza en conjunto, de que ésta antecede al hombre. El hombre, con sus sentidos, emociones y conciencia, aparece como resultado de un prolongado desarrollo de la materia orgánica, que va de las formas más simples a la superior. De lo que se sigue que la conciencia no existe desde toda la eternidad, sino que es producto de la materia, del cerebro.

Herzen y Ogariov plantean la unidad del ser y el pensar y subrayan el aspecto activo del pensar, lo que es una seria aportación al materialismo filosófico.

Ogariov sostiene que el mundo es material, infinito y se halla en eterno e inextinguible movimiento, cambio y desarrollo, que la cantidad de materia y movimiento ("fuerza") en la naturaleza es invariable y que "la nota más general del mundo visible es su existencia en el espacio"[23]. Este autor rechaza la doctrina del libre albedrío y, aunque falla en la dialéctica de la verdad absoluta y relativa, no admite el agnosticismo de Kant y sus seguidores.

La teoría del conocimiento de Herzen y Ogariov es de carácter materialista. Para ellos, el punto de partida del saber

---

[21] A. I. Herzen. *Obras filosóficas escogidas.* Moscú, 1946, t. I, pág. 148.

[22] Ibídem, pág. 126.

[23] N. P. Ogariov. *Obras sociopolíticas y filosóficas escogidas.* Moscú, 1956, t. II, pág. 155.

son los sentidos, que se hallan en interacción con los objetos externos. La razón reelabora en conceptos e ideas las impresiones recibidas de estos objetos. El hecho de que la fuente del saber sea la experiencia, la percepción sensible, no quiere decir en absoluto que nuestra razón sea pasiva. En el proceso del saber desempeñan un papel activo los momentos emírico y racional, los sentidos y la razón, el análisis y la síntesis. "La experiencia y el pensamiento especulativo —escribe Herzen— son dos grados necesarios, verdaderos, reales de un mismo conocimiento; la especulación no es más que lo empírico superior, desarrollado; tomados como contrapuestos, exclusiva y abstractamente son tan infructuosos como el análisis sin síntesis y la síntesis sin análisis. En un desarrollo correcto, lo empírico debe pasar necesariamente a lo especulativo, y la especulación que no quiera ser vacuo idealismo será la que se base en la experiencia." [24]

Como criterio de la verdad, Herzen y Ogariov señalan unas veces la razón, otras el ser y el pensar. Pero propenden más a considerar que siendo el hombre no sólo un ser pensante, sino también actuante, su "acción es la unidad viviente de la teoría y la práctica" [25].

Herzen y Ogariov juzgan que una estrecha alianza e interconexión entre la filosofía y las ciencias naturales son elementos esenciales para su desarrollo. La filosofía sin ciencias naturales, dice Herzen, se sumerge en descarnadas abstracciones; las ciencias naturales sin filosofía se pierden entre los hechos, se tornan morfología descriptiva.

Herzen y Ogariov desarrollan las ideas estéticas democrático-revolucionarias y materialistas, en la lucha contra las teorías idealistas del "arte puro" defienden un arte realista, de raíz popular, inspirado por altos ideales. Al subrayar el inmenso alcance de la literatura, Herzen escribe: "Para un pueblo privado de la libertad social, la literatura es la única tribuna desde la que obliga a oír el grito de su indignación y de su conciencia." [26]

---

[24] A. I. Herzen. *Obras filosóficas escogidas*, t. I, pág. 95.
[25] A. I. Herzen. *Obras Completas*. Moscú, 1954, t. III, pág. 71.
[26] Ibídem, t. VII, pág. 198.



La dialéctica, "álgebra de la revolución"

Herzen y Ogariov son dialécticos, muestran su gran estimación por la dialéctica de Heráclito, Aristóteles, Giordano Bruno y, especialmente, de Hegel, enfocan la naturaleza como un proceso eterno de renovación. La naturaleza no tolera el estancamiento, todo lo anquilosado está sentenciado a perecer, la vida de la naturaleza es un desarrollo continuo que constituye su eje; este desarrollo se efectúa en el tiempo y el espacio, es inextinguible como lo es la propia materia.

En *Experiencia de conversaciones con jóvenes* (1858), Herzen defiende la ley de la conservación de la materia y el movimiento en la naturaleza. Recurriendo a algunos ejemplos demuestra la transición de un estado de la materia a otro, de una forma de movimiento a otra. De esta ley dice que es la "ley suprema de la naturaleza", un insigne descubrimiento de la ciencia que confirma no sólo el principio científico de la indestructibilidad de la materia y el movimiento, sino también la proposición de que "los mundos surgen sin cesar", de que "unos existen ahora, otros se están formando, los de más allá consumen su vida en esta forma"[27]. El producto superior de la naturaleza es el hombre, que tiene conciencia del camino histórico de la naturaleza, de su ascensión gradual de las formas más simples a las superiores.

Herzen ve en Heráclito a un pensador genial y sostiene que "prácticamente vemos las cosas al modo de Heráclito", ya que todo lo viviente no es más que "efervescencia eterna" y se halla en interacción continua y cambio eterno. Pero el desarrollo no es un proceso sosegado e indoloro, pues se efectúa a través de la lucha de los opuestos; la "lucha es lo eterno en el fin y lo eterno en el comienzo", es la ley de la vida, la ley del desarrollo. La pugna de los opuestos culmina con la negación de una de las partes y el triunfo de la otra; sin negación no hay vida, no hay desarrollo ni progreso. Si en la negación de lo viejo por lo nuevo no se tienen en cuenta las adquisiciones y los méritos de lo pasado y su significación para el presente y el porvenir, la historia sería un dislate, pues en la marcha del desarrollo no pierde valor sino lo falso, lo caduco, lo inesencial.

---

[27] Ibídem, 1958, t. XIII, pág. 53.

Herzen y Ogariov ven en la dialéctica el "álgebra de la revolución", esto es, la consideran como basamento de la necesidad de las transformaciones revolucionarias. "La revolución concilia a la teoría con la práctica en punto a la negación. En ella, la negación no es individual, no es excluyente, no es a elección, no es evasión, sino abierto rechazo de lo viejo e introducción de lo nuevo." [28] Estos pensadores rusos advierten la contradicción que existe entre los principios dialécticos de la filosofía hegeliana y su sistema y critican a Hegel por las deducciones conservadoras que extrae de su dialéctica en nombre del mantenimiento de la monarquía constitucional. Para ellos, la dialéctica debe unir la filosofía con el socialismo, demostrar la inevitabilidad de la abolición de la autocracia y la servidumbre en Rusia y del régimen burgués en Occidente, la necesidad de una revolución social que conduzca al triunfo del socialismo. "El nuevo siglo recaba una revolución en el mundo real de los acontecimientos", pues el mundo social moderno es irracional, no responde a los intereses raigales del pueblo y por ello necesita incondicionadamente una renovación. Esta renovación la traerá el socialismo.

La necesidad de la revolución fundamentada por estos pensadores, la propaganda que realizaron en favor del socialismo desempeñaron un gran papel en la preparación de la revolución rusa. A este propósito escribe Lenin que "la fidelidad abnegada a la revolución y la propaganda revolucionaria dirigida al pueblo no se pierden ni aun cuando decenios enteros separen la siembra de la siega" [29].

Lenin no escatima el elogio a la filosofía de Herzen. "En la Rusia de los años 40 del siglo XIX, cuando subsistía la servidumbre, supo elevarse a una altura que le puso al nivel de los pensadores más prominentes de su época. Asimiló la dialéctica de Hegel. Comprendió que constituye el "álgebra de la revolución". Fue más lejos que Hegel, hacia el materialismo, en pos de Feuerbach. La primera de las *Cartas sobre el estudio de la naturaleza —Empirismo e idealismo—*, escrita en 1844, nos

---

[28] Ibídem, 1960, t. XX, libro segundo, pág. 603.
[29] V. I. Lenin. *En memoria de Herzen. O. C.*, t. 21, pág. 261.

muestra a un pensador que, incluso ahora, está a cien codos por encima de un sinfín de naturalistas empíricos contemporáneos y de una infinidad de filósofos, idealistas y semiidealistas del presente. Herzen llegó hasta el materialismo dialéctico y se detuvo ante el materialismo histórico."[30]

Herzen y Ogariov dejaron una profunda huella en el movimiento de emancipación ruso, en la historia de la cultura rusa y en el desarrollo de las ideas revolucionarias y de la filosofía y la dialéctica materialistas. Su valioso legado ideológico es una importante contribución a la cultura mundial.

Las concepciones filosóficas y sociales de los petrashevskistas

Un papel prominente desempeñaron en la trayectoria del pensamiento filosófico y sociopolítico de Rusia *Mijaíl Butashévich-Petrashevski* (1821-1866), *Nikolái Spéshnev* (1821-1882), *Nikolái Grigóriev* (1822-1886), *Dmitri Ajsharúmov* (1823-1910), *Nikolái Kashkin* (1829-1914) y otros seguidores de Belinski y Herzen y miembros del círculo petrashevskista.

Este círculo actuó en 1848 y principios de 1849. En abril de este año fue denunciado por un provocador y desarticulado por el gobierno zarista; muchos de sus componentes fueron condenados al fusilamiento que, en el último minuto, fue condonado y sustituido por la "ejecución civil" y, luego, por el presidio.

En el círculo de los petrashevskistas había dos alas: la revolucionaria y la moderada. Pertenecían a la primera Butashévich-Petrashevski, Spéshnev, Grigóriev, Filíppov, Kashkin y Ajsharúmov; a la segunda, Beklemíshev, Lamanski, los hermanos Máikov y otros, que hacían hincapié en la instrucción y en reformas realizadas desde arriba.

Las concepciones filosóficas y sociopolíticas de los petrashevskistas tienen su exposición más completa en el *Diccionario de bolsillo de palabras extranjeras,* de Petrashevski (1845-1846), en las *Cartas a Joetski,* de Spéshnev (1847), y en el *Discurso sobre las tareas de las ciencias sociales,* de Kashkin (1848).

---

[30] Ibídem, pág. 256.

El diccionario define las doctrinas idealistas como "metafísica" que se erige sobre "hipótesis indemostrables", donde la esencia de los objetos "es subordinada a la lógica del pensamiento y no a sus propias leyes naturales". Los materialistas "meditaron por igual acerca de la materia y del espíritu y se persuadieron de que en el mundo no hay más que materia"[31]. La naturaleza es un proceso material único por el contenido, pero diverso por la forma, que se cumple conforme a sus leyes internas. La naturaleza y la sociedad se hallan en desarrollo y cambio constantes; continuamente unas formas son sustituidas por otras.

El conocimiento empieza por los sentidos, sin ellos no hay conocimiento. El proceso de conocimiento de la realidad, la averiguación de la verdad se produce gradualmente, conforme se perfecciona la ciencia, mediante el análisis y la síntesis; este proceso no tiene fin. El criterio de la verdad es la experiencia y la razón. Aunque es mucho todavía lo no conocido en el mundo, nada hay en él sobrenatural e incognoscible. Spéshnev y otros petrashevskistas denuncian el parentesco del idealismo con la religión y afirman que "en el Universo no hay ningún absoluto, sino únicamente fuerzas más o menos condicionadas. No hay dios ni dioses, hay sólo seres no absolutos (es decir, materiales. —*Autores*)."[32]

Los petrashevskistas materialistas consideran que la religión no sólo es resultado de la ignorancia del hombre: es "la concepción del mundo correspondiente a las diversas fases del desarrollo intelectual de los distintos pueblos"[33]. En el *Discurso sobre las tareas de las ciencias naturales,* Kashkin establece la inconsistencia de la doctrina religiosa acerca de que el mundo fue creado y lo dirige la divina providencia. La miseria y las privaciones, la injusticia y los padecimientos existentes en el mundo son pruebas contra la sabiduría, el amor y la caridad de Dios, en el supuesto de que exista. Spéshnev, que se decía comunista, sostiene que el Dios cristiano está hecho a imagen y semejanza del hombre, un ser del que ha desaparecido lo

[31] *Obras filosóficas y sociopolíticas de los petrashevskistas.* Moscú, 1953, pág. 126.

[32] Ibídem, pág. 496.

[33] Ibídem, pág. 221.

corpóreo y en el que quedan las cualidades, las funciones, las actuaciones que han recibido el nombre de "alma".

Los petrashevskistas han pasado a la historia de la filosofía y del pensamiento social de Rusia como propagadores del socialismo utópico y, algunos de ellos, como partidarios de la concepción materialista del mundo. "Los petrashevskistas —escribió Herzen— fueron nuestros hermanos menores, como los decembristas fueron los hermanos mayores." [34]

Chernishevski, su actividad revolucionaria y su concepción del mundo

Nikolái Chernishevski (1828-1889) es la figura máxima del movimiento democrático revolucionario de Rusia en los años 50 y 60 de siglo XIX, filósofo materialista militante, gran socialista utópico y notable crítico literario. El y sus seguidores inauguran una nueva fase en el desarrollo de la democracia revolucionaria rusa y del materialismo.

La actividad social y política de Chernishevski y sus partidarios se despliega en el período de preparación y aplicación de la reforma agraria de 1861, en que el régimen de servidumbre se desencaja por todas las ensambladuras: la Rusia zarista es derrotada en la guerra de Crimea, engrosa día tras día el movimiento de las masas campesinas y se va configurando una situación revolucionaria. Comienza una tensa lucha ideológica entre los demócratas revolucionarios encabezados por Chernishevski, de un lado, y los partidarios de la servidumbre y los liberales, por otro.

Chernishevski nace en Sarátov; su padre era sacerdote. Estudia primero en el seminario eclesiástico de su ciudad y luego en la Universidad de San Petersburgo (1846-1850). Ya en este período universitario sigue atentamente la vida política y las contraversias ideológicas en Rusia y el extranjero, lee a Belinski y Herzen, estudia a Hegel, Feuerbach, Fourier y otros pensadores occidentales. De 1851 a 1853, después de la Universidad, ejerce el magisterio en el liceo de Sarátov. En

[34] A. I. Herzen. *Obras Completas.* Moscú, 1956, t. X, pág. 318.

1853 se traslada a San Petersburgo, donde colabora al principio en la revista *Otéchestvennie zapiski* y dirige luego *Sovreménnik,* en la que publica muchos de sus trabajos filosóficos, sociológicos y de crítica literaria. Su activa presencia en la batalla ideológica contra la autocracia y los liberales latifundistas-burgueses, su defensa de los intereses básicos y de los trabajadores y su condena de la expoliadora reforma de 1861, la propaganda de las ideas de la revolución popular, del materialismo y el ateísmo, la redacción de proclamas revolucionarias ilegales dan lugar a una dura represión gubernamental contra el movimiento democrático-revolucionario, en general, y contra Chernishevski, en particular.

En 1862, Chernishevski es detenido y encarcelado en la Fortaleza de Pedro y Pablo. En 1864, es condenado a siete años de trabajos forzados y a confinamiento permanente en Siberia, donde pasa diecinueve años. Fracasan todos los intentos del gobierno zarista de doblegar la voluntad de Chernishevski que se niega a pedir el indulto. Por gestiones de sus familiares, en 1883 es trasladado de Siberia a Astraján. Pocos meses antes de morir es autorizado a instalarse en Sarátov.

En la fortaleza de Pedro y Pablo escribe *¿Qué hacer?*, que ejerce notable influencia en la formación ideológica de la juventud revolucionaria de Rusia y el extranjero. Muchas generaciones de revolucionarios hablarían con veneración de esta novela, que les ayudó a emprender la lucha revolucionaria. Y aunque Chernishevski y sus seguidores no vieron hechos realidad sus ideales ni pudieron llevar al pueblo a la insurrección, mientras que las fuerzas reaccionarias, apoyadas por los liberales, triunfaban sobre los revolucionarios, "pero en realidad fueron ellos justamente las grandes figuras de aquella época, y, cuando más nos alejamos de ella, con mayor claridad vemos su grandeza y más resaltan la mezquindad e insignificancia de los reformistas liberales de entonces"[35].

Lenin considera a Chernishevski como eminente demócrata revolucionario, uno de los precursores de la socialdemocracia rusa, el que más se aproximó al socialismo científico. Fue un

---

35 V. I. Lenin. *La "reforma campesina" y la revolución proletario-campesina. O. C.*, t. 20, pág. 179.



propagandista infatigable del materialismo filosófico integral, un dialéctico, un enemigo inconciliable de todas las formas del idealismo, la mística y la reacción.

El materialismo filosófico

Chernishevski defiende y desarrolla de modo consecuente la orientación materialista en la filosofía. En sus obras *Relaciones estéticas entre el arte y la realidad* (1855), *Ensayos sobre la literatura rusa del período de Gógol* (1855-1856), *Crítica de los prejuicios filosóficos contra la propiedad comunitaria* (1858), *El principio antropológico en filosofía* (1860), *El carácter del conocimiento humano* (1885) y otras muchas son un valioso concurso a la elaboración de una teoría avanzada, al desarrollo de la tradición materialista y dialéctica de Rusia.

Tras analizar las corrientes ideológicas, Chernishevski llega a la conclusión de que la enconada lucha entre las diversas orientaciones y partidos se riñe no sólo en el terreno político, sino también en la filosofía, la sociología, la economía política, la estética, ve el nexo de éstas con la política, la influencia de las ideas políticas sobre el pensamiento filosófico, económico, estético y ético y considera que la pertenencia a un partido u otro deja su impronta en las obras del pensador. "Las teorías políticas —escribe— y, por lo demás, todas las doctrinas filosóficas se formaron siempre bajo la fuerte influencia de la situación social en que se hallaban, y cada filósofo ha sido representante de alguna de las facciones políticas que aspiraban en su tiempo al predominio sobre la sociedad a que aquél pertenecía."[36]

Chernishevski estima que la filosofía debe resolver los problemas generales de la ciencia, de la relación del pensamiento con el ser, del espíritu con la materia, del libre albedrío, de la inmortalidad del alma, etc. Critica el idealismo de Kant, Schelling, Hegel y Proudhon, a los positivistas Comte, Mill y Carpenter, a los místicos-pietistas tipo Yurkévich y otros, y se considera inserto en la corriente filosófica representada por los

---

[36] N. G. Chernishevski. *Obras Completas*. Moscú, 1950, t. VII, pág. 223.

materialistas Leucipo, Demócrito, Lucrecio, Holbach, Diderot, Feuerbach, Belinski y Herzen.

Según Chernishevski, la naturaleza existe independientemente de la conciencia y antes de toda conciencia. La naturaleza hay que mirarla "como ordenan mirar la química, la fisiología y otras ciencias naturales. En la naturaleza no hay que buscar ideas; en ella hay una materia heterogénea con cualidades heterogéneas; éstas entrechocan y comienza la vida de la naturaleza." [37] Chernishevski inserta en el concepto general de materia toda la multiplicidad de formas del mundo físico. Los objetos se hallan en continua interacción.

Tiempo y espacio son las formas fundamentales de existencia de la materia; "los conceptos de movimiento, de materia desaparecen por sí mismos de nuestro pensamiento cuando de él desaparecen los conceptos de espacio y tiempo" [38]. Materia y movimiento son indestructibles. La materia sólo puede trascender de un estado a otro, pero siempre es la misma la cantidad de materia y movimiento ("fuerza"). En el prefacio y las anotaciones al libro de Carpenter *La energía en la naturaleza* muestra la endeblez de la concepción idealista y metafísica acerca de la muerte térmica del Universo y afirma que el movimiento es inseparable de la materia, que aquél pasa de una forma a otra y que este proceso no tiene comienzo ni fin.

Valiéndose de los datos de la fisiología, la química y la antropología, defiende y desarrolla la idea de "la unidad del organismo humano", de que "no se ve en el hombre ningún dualismo", pues el hombre está constituido de una substancia material única, de una "naturaleza única", y toda su actividad intelectual es engendrada por el substrato material en un determinado grado de desarrollo.

La teoría del conocimiento chernishevskiana tiene carácter materialista. La fuente del saber radica en la experiencia, en las sensaciones, que reflejan la acción de los objetos exteriores. "Por su naturaleza, la sensación presupone la obligada existencia de dos elementos del pensamiento asociados en un

[37] Ibídem, 1949, t. II, pág. 154.
[38] Ibídem, 1951, t. X, pág. 729.



solo pensamiento: en primer lugar tenemos un objeto exterior que produce la sensación; en segundo lugar, el ser que nota que en él ocurre la sensación; al notar su sensación nota un estado propio, y cuando nota el estado de cualquier objeto, naturalmente nota el propio objeto."[39]

En una fase determinada de la vida orgánica, la sensación asciende a conciencia. Chernishevski considera que también los animales poseen elementos de una conciencia primitiva, pero que en el hombre adquiere esa conciencia la forma superior de su desarrollo. El hombre es capaz de conocer el mundo que le rodea, de descubrir en él nuevos fenómenos y leyes, de penetrar los secretos de las cosas.

Importa señalar que el materialismo de Chernishevski contiene elementos de antropologismo, ya que no considera al hombre como conjunto de las relaciones sociohistóricas, sino como manifestación suprema de la naturaleza. La limitación del principio antropológico de Chernishevski aparece con particular realce en el análisis de las relaciones sociales. Así, cuando se refiere a la lucha de clases intenta deducirla a veces del carácter y las particularidades de la naturaleza humana. Lenin advierte la estrechez del principio antropológico en la filosofía de Chernishevski y Feuerbach. Pero en la mayoría de sus obras, Chernishevski rebasa el principio antropológico, especialmente cuando habla de la pertenencia del hombre a una clase u otra, de la lucha de clases, cuando critica las teorías racistas y maltusianas y enfoca el problema de la revolución social. Este pensador utiliza el antropologismo para refutar el idealismo y la religión, que atribuyen al hombre un origen divino, para defender al hombre, su libertad y sus intereses.

La proposición hegeliana de que no existe la verdad abstracta, de que ésta es siempre concreta y está condicionada por el lugar, el tiempo y las circunstancias es particularmente defendida por Chernishevski. Nuestras representaciones de los objetos exteriores, dice, son de ordinario fieles, una suerte de reflejo de los objetos. Aunque el conocimiento humano es relativo y la verdad no se averigua de golpe, la sensibilidad y el pensamiento racional otorgan una representación fiel del

[39] Ibídem, t. VII, pág. 280.

mundo. La afirmación de los escépticos de que el hombre no conoce sino sus propias representaciones de los objetos y no los objetos como tales es "vaniloquio escolástico".

Chernishevski critica a Kant y a los positivistas el agnosticismo y el subjetivismo y subraya que los agnósticos no saben extraer el conocimiento de su fuente objetiva, de la materia en desarrollo. En el planteamiento de la veracidad del saber busca el criterio de la verdad en la actividad práctica del hombre, lo que constituye un gran mérito del pensador ruso. "La "práctica", esa incuestionable piedra de toque de toda teoría, debe ser también aquí nuestra guía."[40]

La inserción de la práctica de la vida humana en la teoría del conocimiento, como lo hace Chernishevski, tuvo un significado cardinal para una filosofía que fundamentaba la necesidad de las transformaciones revolucionarias en la sociedad.

La dialéctica

Chernishevski sigue elaborando y desarrollando la dialéctica, después de Belinski y Herzen. Considera que la dialéctica de Hegel es la gran conquista de la ciencia filosófica de los tiempos modernos, un buido instrumento en la lucha contra la reacción y el estancamiento. Pero, como Belinski y Herzen, critica ásperamente a Hegel las deducciones conservadoras que el pensador alemán extrae de su dialéctica, que a veces sacrifica a su sistema filosófico.

De la doctrina acerca del carácter ascensional del desarrollo, del reemplazamiento de las formas caducas por otras más progresistas, Chernishevski hace deducciones revolucionarias. Se vale de la dialéctica para fundamentar teóricamente la necesidad de la lucha de clases y de la revolución popular, la necesidad de convertir en realidad los ideales socialistas y el progreso histórico en conjunto. Chernishevski interpreta el desarrollo como autodesarrollo. La vida es una "polarización", una "escisión de fuerzas" que constituye la fuente del movimiento y el desarrollo continuos. El movimiento es

[40] Ibídem, t. II, pág. 102.

inmanente a los cuerpos, engendra su autodesarrollo. Así, interpreta los fenómenos químicos como transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos, aproximándose en esto a Engels. Considera los fenómenos biológicos como evolución de la naturaleza viviente que va de las formas inferiores a las superiores, de las sencillas a las más complicadas. Chernishevski tenía en gran estimación los descubrimientos científicos de Darwin, pero rechazaba las ideas maltusianas de su doctrina.

En cuanto al desarrollo social entiende que no transcurre suavemente, sino a través de una dura lucha entre los pobres y los ricos, entre los que tienen todo y los que no tienen nada. Desde su punto de vista, la división en clases obedece a una desigual destribución de las riquezas económicas. Chernishevski lleva la idea de la lucha de clases hasta admitir el relevo de las formas caducas del sistema social a través de una revolución social encargada de abolir la desigualdad política y económica, la opresión del hombre por el hombre y llevar a cabo el socialismo. Lenin dice que de las obras de Chernishevski irradia el espíritu de la lucha de clases.

En el progreso social atribuye gran significación a la ley de la negación de la negación, que, por ejemplo, emplea con maestría en *Crítica de los prejuicios filosóficos contra la propiedad comunitaria* para fundamentar la sustitución de una forma de propiedad por otra y el triunfo inevitable de la colectiva sobre la privada. Chernishevski establece que no todo desarrollo que discurre a través de la negación de la negación debe pasar por todas las fases de la negación y que, en la marcha del desarrollo, pueden concurrir unas circunstancias que supriman o reduzcan al mínimo el momento intermedio de la negación. Así, estimaba que en Rusia, donde subsistía la comunidad campesina, era posible, tras la revolución democrática, pasar de la servidumbre a la realización del socialismo saltando la fase del doloroso desarrollo capitalista. Esta idea era utópica.

La estética

En estética lleva adelante los principios formulados por Belinski referentes al espíritu popular, a la función social del

arte y a su contenido ideológico y critica vigorosamente la teoría idealista del "arte puro". "El "arte por el arte" —escribe— es una idea tan extraña en nuestros tiempos como puede ser la "riqueza por la riqueza", la "ciencia por la ciencia", etc. Todas las obras humanas deben beneficiar al hombre si no quieren ser hueras y baldías: la riqueza existe para que el hombre la emplee, la ciencia para ser guía del hombre; el arte también debe estar al servicio de algo esencial y no de una satisfacción estéril."[41]

No son exclusivamente unas necesidades estéticas lo que da vida al arte, sino ante todo unas demandas sociales, unas condiciones históricas de la vida práctica. La piedra clave de la estética materialista de Chernishevski es el reconocimiento de la realidad como punto de partida del arte. El quehacer del escritor, del artista, dice, consiste en reproducir verídica y multilateralmente las particularidades y tendencias históricas más importantes de la vida con el fin de despertar el deseo de reconstruir la realidad sobre unos principios más racionales.

La reproducción artística realista no debe ser una copia naturalista, sino reconstitución de los rasgos típicos de la realidad en imágenes típicas. La misión del arte es más amplia que la simple reproducción de la realidad: también ha de explicar la vida, dar a conocer al pueblo las ideas avanzadas, sembrar los ideales humanos, combatir las ideas reaccionarias.

Además de reproducir y explicar la vida, la valoración de los fenómenos de ésta es también, según Chernishevski, misión del arte. En una obra verdaderamente artística, estas tres tareas no están presentes por separado, sino que constituyen un objetivo único que incita al arte a ser partícipe activo de la vida, a emitir la sentencia que ésta le merezca, a negar lo viejo y afirmar lo nuevo. De aquí se deduce que el arte debe estar hondamente impregnado de ideas. Y como el artista, al igual que el filósofo, el economista y el historiador, se halla bajo la influencia de unas u otras ideas políticas de su época, el arte es siempre tendencioso y difunde ideas avanzadas o conservadoras, o reaccionarias, en dependencia de la corriente a la que pertenezca el artista o del grupo social con que simpatice. Por

[41] Ibídem, pág. 271.



ello es inevitable que el arte sea tendencioso. "La literatura —escribe— no puede dejar de estar al servicio de una u otra corriente de ideas... Los seguidores de la teoría del arte puro... han sido siempre sólo protección para la lucha contra las corrientes literarias que no les han gustado a fin de poner la literatura al servicio de corrientes más al gusto de ellos."[42]

Los idealistas afirmaban que lo verdaderamente bello no se encuentra en la vida real, o es raro y fugaz. El arte debía, pues, suplir la ausencia de lo bello en la propia realidad, por lo que el arte, al expresar la idea de lo bello, se sitúa por encima de lo bello en la realidad, en la vida. Chernishevski demuestra la inconsistencia de este punto de vista. El arte envuelve todos los aspectos del ser, todo lo que representa interés para el hombre; reproduce y refleja sus ideas y aspiraciones, sus alegrías y penas, muestra las diversas caras de la vida de la sociedad, las dolencias y los vicios sociales y los medios y vías para remediarlos.

De esta suerte, la misión del arte trasciende ampliamente los límites de la idea de lo bello, es la propia realidad captada y expresada por los procedimientos del arte, no suple la ausencia de la belleza en la vida, sino que la reproduce extrayéndola de la propia realidad; no es la encarnación de la idea absoluta, sino reflejo de lo que existe en la propia vida. Por lo tanto "lo bello es la vida", la vida es siempre superior al arte porque es su manantial, su terreno, su apoyo principal. Lo bello es engendrado por la realidad y si no existiera en el mundo objetivo tampoco podría aparecer en el arte.

De la proposición "lo bello es la vida" no dimana que toda vida sea bella, incluida la realidad de la autocracia y la servidumbre. Con esta tesis, Chernishevski no quería sino subrayar que lo bello no se extrae de la razón pura, sino que está enraizado en la vida, aunque en la propia vida diste mucho de ser todo hermoso. "Es bello el ser en el que vemos la vida tal cual ésta ha de ser según nuestras ideas."[43] Es bella la vida alentada por impulsos y aspiraciones nobles y transformada de conformidad con los intereses del pueblo.

---

[42] Ibídem, 1947, t. III, pág. 301.
[43] Ibídem, t. II, pág. 10.



Lo bello debe ser enfocado por el lado de su fuente y su contenido objetivos y desde el lado subjetivo, pues el hombre lo percibe "subjetivamente", un mismo objeto o fenómeno a menudo merece enjuiciamientos y valoraciones que se excluyen recíprocamente. Ahora bien, esto no refuta en lo más mínimo la tesis de que la verdadera naturaleza de lo bello está ínsita en la propia realidad, sólo habla de los distintos modos de entender lo bello.

Esta interpretación de lo bello no sólo justificaba la lucha para transformar la vida "según nuestras ideas", es decir, según los principios revolucionarios, sino que incitaba directamente a combatir. En esto reside ante todo el alcance revolucionario de la estética de Chernishevski.

Los principios de la nueva ética, la "ética del egoísmo racional" que conjuga los intereses personales y los sociales y rechaza el egocentrismo, el parasitismo, la ociosidad y la esclavización del hombre por el hombre, fueron expuestos por Chernishevski en la famosa novela *¿Qué hacer?* y en otras obras. El pensador ruso veía su misión en forjar a un hombre nuevo, revolucionario y humanista, un hombre inspirado por altos ideales morales. En esta línea, Chernishevski expone la idea del sacrificio revolucionario y de la hazaña cívica.

Las concepciones sociológicas

Las concepciones sociológicas de Chernishevski, como de los demás demócratas revolucionarios, están embebidas de optimismo histórico. El pensador ruso abriga la profunda convicción en que la sociedad progresa, por encima de todos los impedimentos, zigzágs e incluso retrocesos. "El camino de la historia —escribe— no es la acera de la Avenida del Neva, pasa todo él por campos polvorientos o fangosos, por tierras pantanosas, por la espesura del bosque. Quien tema cubrirse de polvo o mancharse las botas, es mejor que no se incorpore a la actividad pública."[44] Lenin mencionó reiteradamente estas palabras a las personas aturdidas por la contrariedad y complejidad del proceso histórico y que se desconcertaban en

[44] Ibídem, t. VII, pág. 923.



las circunstancias enrevesadas, temían el duro trabajo cotidiano.

En las concepciones de Chernishevski acerca de la sociedad abundan los profundos atisbos materialistas. El pensador rechaza la proposición idealista hegeliana de que la historia universal es "la marcha del desarrollo de la idea que se autorrealiza, de la idea de la libertad, que existe sólo como conciencia de la libertad..." [45] y señala que la vida social no se mueve por voluntad de la "idea absoluta", sino con arreglo a sus propias leyes. Chernishevski impugna también la concepción reaccionaria de la superioridad de determinadas naciones, tesis que sustentaban Schelling, los eslavófilos y los representantes de la ideología oficial y critica las teorías eurocentristas, racistas y maltusianas.

Algunos pensadores (Saint-Simon, Feuerbach) consideraban que el amor era la fuerza principal del progreso sociohistórico y no comprendían la significación de las condiciones económicas y de las luchas políticas. Chernishevski establece que si se subvaloran la desigualdad económica y la lucha política no es posible liberar al pueblo de la opresión, de la miseria, de la carencia de derechos. La lucha de clases le parece algo enteramente lógico.

En una sociedad dividida en estamentos o clases, dice Chernishevski, ninguna clase consiguió nunca mejorar su situación mediante concesiones voluntarias de la otra, sino a través de la lucha.

Chernishevski creía en las posibilidades creativas del pueblo, estaba convencido de que el pueblo era el gran propulsor del progreso sociohistórico, y combatía la reducción de la historia a la biografía de zares y caudillos, a una relación de anécdotas con pretensiones científicas. Sin negar el papel de los grandes hombres en la historia, señala que esas mismas personalidades son producto de la necesidad histórica.

El pensador ruso critica a Herder, Kant, Hegel y otros por dedicar insuficiente atención a las condiciones materiales de la gente, que para él tienen excepcional importancia en la vida de la sociedad, y afirma que esas condiciones (la vivienda, la

[45] Hegel. *Obras*, t. VIII, pág. 422.

alimentación, la obtención de medios de subsistencia) desempeñan "poco menos que el papel principal en la vida", constituyen "la causa raigal de casi todos los fenómenos también en otras esferas de la vida más elevadas"[46]. Sin ser materialista en la historia y sin haber podido llegar a admitir el papel decisivo del modo de producción, sí admite el inmenso significado de la actividad laboral del pueblo y atribuye especial importancia al progreso industrial.

Chernishevski no niega la influencia del medio geográfico sobre el desarrollo social, pero contrariamente al historiador y sociólogo inglés Buckle, no le tiene por el factor primordial del avance histórico y considera que esa influencia es atenuada por el desarrollo histórico y por el trabajo.

El pensador ruso juzga grandes acontecimientos del proceso sociohistórico los saltos revolucionarios o revoluciones políticas, en los que ve el modo seguro para emancipar a la humanidad del sojuzgamiento político, económico y espiritual, el resorte social que permite superar los mayores obstáculos ante el progreso social. Las revoluciones dan lugar a un deslindamiento radical entre las fuerzas contendientes y son la mejor escuela de educación de las masas populares.

Las transformaciones socialistas constituyen una apasionada aspiración de Chernishevski. Cierto, sus ideas socialistas revisten todavía carácter utópico, su socialismo es campesino, se basa en la comunidad campesina, pero, como señala Lenin, se funde orgánicamente con el democratismo revolucionario. Chernishevski difunde "la idea de la revolución campesina, la idea de la lucha de las masas por el derrocamiento de todos los viejos poderes"[47] y entiende que en Rusia son posibles las transformaciones socialistas a través de una insurrección popular, mediante la abolición de la propiedad privada sobre los instrumentos y medios de producción, suprimiendo el trabajo asalariado y el parasitismo e instaurando la propiedad comunitaria y el trabajo colectivo. En una conversación con el populista revolucionario ruso Lopatin, Marx dijo que "de

---

[46] N. G. Chernishevski. *Obras Completas*, t. III, pág. 357.

[47] V. I. Lenin. *La "reforma campesina" y la revolución proletario-campesina. O. C.*, t. 20, pág. 175.



todos los economistas modernos, Chernishevski da la idea de ser el único pensador verdaderamente original... Sus obras rebosan originalidad, fuerza y profundidad de pensamiento." [48]

En su obra *Materialismo y empiriocriticismo*, Lenin dice: "Chernishevski es el único escritor ruso verdaderamente grande que ha sabido mantenerse desde la década del 50 hasta 1888 a la altura del materialismo filosófico íntegro y desechar los míseros absurdos de los neokantianos, de los positivistas, de los machistas y demás embrolladores. Pero Chernishevski no supo, o más exactamente, no pudo, debido al atraso de la vida rusa, elevarse hasta el materialismo dialéctico de Marx y Engels." [49]

Nikolái Dobroliúbov

Nikolái Dobroliúbov (1836-1861), nace en Nizhni Nóvgorod, en el seno de la familia de un sacerdote. Estudia primero en el seminario eclesiástico y luego en el Instituto Central de Pedagogía de San Petersburgo (1853-1857). Acabados estos estudios, Chernishevski y Nekrásov le llevan a la redacción de la revista *Sovreménnik* y le confían la sección de crítica literaria. Al poco, es allí una de las primeras figuras.

Las concepciones ideológicas de Dobroliúbov se forman bajo la influencia de Belinski, Herzen, Ogariov y Chernishevski. También estudia atentamente a Bacon, Rousseau, Montesquieu, a los socialistas utópicos, a Hegel, a los hegelianos de izquierda, a Feuerbach. Junto a Chernishevski y otros demócratas revolucionarios, combatió por la realización de transformaciones revolucionarias en Rusia con el pensamiento puesto en el socialismo.

Ideas filosóficas

Dobroliúbov prosigue la tradición materialista de Rusia, rechaza la separación que los idealistas establecen entre la

[48] *Correspondencia de C. Marx y F. Engels con personalidades políticas rusas*. Moscú, 1951, págs. 187 y 188.
[49] V. I. Lenin. *O. C.*, t. 18, pág. 384.



conciencia y la substancia material como fuente de aquélla, la presentación de los objetos visibles como "reflejo de la idea absoluta suprema". "La antropología nos ha demostrado con claridad —escribe— que, ante todo, nuestros esfuerzos por representarnos un espíritu abstracto sin cualidades materiales o por determinar inequívocamente qué espíritu es ese en su esencia siempre han sido y siempre serán completamente infructuosos." [50]

Al igual que Chernishevski, Dobroliúbov considera al hombre como un organismo único en el que lo corpóreo engendra lo espiritual, el cerebro constituye la base material de la conciencia y al morir el cuerpo se suspende toda actividad sensorial y psíquica. En la naturaleza que nos rodea, dice, existen leyes que no dependen del hombre. Por ello, la naturaleza no es un caos de aglomeraciones casuales, sino un proceso sujeto a leyes. El hombre no las modifica: las descubre y las utiliza en su actividad práctica.

En la recensión al libro *Fundamentación de la psicología experimental* (1859), combate la separación del movimiento ("fuerza") respecto de la materia, pues el movimiento no se comunica exteriormente a la materia, sino que es parte inseparable de toda materia y no puede ser concebido sin ella. De ahí que los múltiples procesos que acontecen en la materia sean procesos de una substancia material única; consisten en la interacción de los cuerpos materiales y su desarrollo. "En la naturaleza todo discurre gradualmente de lo simple a lo complejo, de lo imperfecto a lo más perfecto; ahora bien, siempre se trata de la misma materia, aunque en fases diversas de desarrollo." [51]

En la teoría del conocimiento también se mueve en una línea coherentemente materialista, critica a los idealistas la doctrina de las ideas innatas, así como a los escépticos y agnósticos que siembran la duda en la posibilidad de conocer la realidad objetiva o niegan rotundamente esta posibilidad. La actividad psíquica del hombre tiene por fuente el mundo de las

---

[50] N. S. Dobroliúbov. *Obras Completas.* Moscú-Leningrado, 1962, t. 2, pág. 434.

[51] Ibídem, t. 4, pág. 262.



cosas y las percepciones sensibles. Mas estas últimas no se tornan conceptos e ideas, sino cuando el cerebro funciona normalmente, cuando las impresiones que percibimos a través de los nervios llegan al cerebro y operan sobre él. La idea sin objeto es imposible. Las categorías de la lógica —los conceptos, los juicios, las deducciones, etc.— no tienen por base la "razón pura", sino las cosas de la realidad que nos rodea y expresan procesos reales de la vida.

Dobroliúbov emite profundas ideas dialécticas, critica las teorías metafísicas "de los principios eternos e inmutables de la vida" y afirma que todos los fenómenos que se dan en la naturaleza y en la sociedad son transitorios. "Lo caduco no tiene sentido", dice. La realidad de los objetos, de los fenómenos de la naturaleza se debe a su estrecha conexión con el mundo que les rodea. La lucha de los contrarios es el manantial del desarrollo.

En los artículos *El budismo, sus dogmas, la historia y la literatura* (1858), *La vida de Mahoma* (1858), *El padre Alexandr Gavatsi y sus prédicas* (1861), Dobroliúbov comparece ante nosotros como un ateo militante.

Las ideas sociológicas

Las ideas sociológicas de Dobroliúbov se desenvuelven por el mismo cauce que las de Chernishevski. Admite Dobroliúbov que en la sociedad operan "leyes inalterables de desarrollo histórico", que no dependen de la voluntad del individuo. Este debe tener en cuenta dichas leyes y coordinar con ellas su actividad. En la explicación de la vida social, Dobroliúbov tiene atisbos materialistas. Como los demás demócratas revolucionarios, contempla con optimismo la historia, habla del significado de la lucha de clases entre los trabajadores y los parásitos (es decir, los opresores), entre la democracia y la aristocracia, lucha que se riñe por la abolición o el mantenimiento de la desigualdad económica. Tras establecer que "el combate entre la aristocracia y la democracia constituye todo el contenido de la historia", toda su énfasis entiende que cuando el trabajo sea encumbrado y abolida la desigualdad económica, desaparece-

rán asimismo las diversas formas del parasitismo y, con ellas, la lucha de clases.

Para Dobroliúbov son las masas la fuerza propulsora del desarrollo sociohistórico. Si se quiere tener una idea fiel de la historia, dice, es preciso aclararla partiendo de "la participación en los acontecimientos de todo el pueblo que constituye el Estado". Las personalidades históricas, a cuya actividad reducen los sociólogos idealistas todo el proceso histórico, son comparables a la chispa, que puede hacer estallar la pólvora, pero que no puede inflamar las piedras. La influencia de una personalidad histórica acrece cuanto mejor comprende las necesidades sociales maduras y cuanto mayor energía empeña en satisfacerlas. "La significación de las grandes figuras de la historia es comparable a la lluvia, que refresca benéficamente la tierra, pero que, sin embargo, procede del agua que antes se evaporó en esa misma tierra." [53] Este autor señala el alcance de los "factores materiales", del "aspecto económico", a los que atribuye un gran papel en la vida de la sociedad y por los que entiende la desigualdad en bienes de fortuna.

Dobroliúbov advierte el significado progresista del relevo de la servidumbre por el capitalismo. Pero ve que la situación de las "clases obreras" sigue siendo dura bajo el nuevo régimen, más aún, que "el pueblo trabajador padece ahora un doble yugo: el del viejo feudalismo, vivo todavía bajo diversas formas y con nombres distintos en toda Europa Occidental, y el del estamento burgués (los capitalistas. —*Autores*), que se ha adueñado de toda la esfera industrial" [54]. Tampoco deja de ver que los "proletarios", es decir, los trabajadores, comienzan a comprender mejor su situación, que la amarga experiencia les está enseñando mucho, y tiene la seguridad de que a la larga acabarán también con la forma capitalista de opresión.

La estética

Es magistral su aplicación del materialismo filosófico y la dialéctica a la estética y a la crítica literaria. En esta vertiente

[53] Ibídem, t. 3, pág. 16.
[54] Ibídem, t. 5, pág. 459.

lleva adelante y enriquece las ideas y principios estéticos de Belinski, Herzen y Chernishevski y los emplea en el análisis de Ostrovski, Goncharov, Turguéniev, Nikitin, Dostoievski, Saltikov-Schedrín y otros autores.

Según su principio estético de partida, "no es la vida la que se adapta a las teorías literarias, sino la literatura la que cambia con las corrientes de la vida" [55], no es la vida la que discurre por los cauces de los programas literarios, sino la literatura la que se hace eco de la vida cotidiana. El arte y la literatura, lejos de extraer sus ideas e imágenes de la "razón pura", expresan las ideas que viven y circulan en la sociedad. El artista y el escritor consiguen éxito cuando expresan de un modo verídico, profundo y estético los intereses y las aspiraciones de su sociedad. El arte no es un fin en sí, sino un medio: ha de difundir las ideas y teorías avanzadas, ha de defender la ciencia y el progreso. Dan la medida del talento de un artista: primero, la verdad, el realismo que en su obra haya; segundo, el grado y la amplitud con que abarque la vida, la substancialidad de las figuras creadas; tercero, la profundización en la esencia del hecho representado, el realce de la apercepción y plasmación artística, que debe suscitar en el lector aprobación o rechazo y sugerirle nuevas ideas.

Para responder a los interrogantes de la vida, para alentar al hombre en su batallar por un futuro mejor, el escritor necesita, además de talento, la capacidad de comprender filosóficamente lo que sucede, de separar lo primario de lo secundario, lo esencial de lo que no lo es. Para ello, el artista debe ser también un pensador, pues "en rigor, la capacidad pensante y la facultad creativa son por igual inherentes y necesarias al filósofo y al poeta. La grandeza del intelecto filosofante y la grandeza del genio poético consisten por igual en la aptitud de saber diferenciar en el objeto enfocado sus rasgos esenciales de los casuales, en organizarlos correctamente en su propia conciencia y saber dominarlos de tal modo que pueda invocarlos libremente para hacer con ellos todas las combinaciones posibles" [56].

---

[55] Ibídem, t. 2, pág. 223.
[56] Ibídem, t. 5, pág. 22.

Dobroliúbov es adversario de la corriente formalista en el arte, impugna el "arte puro" por antisocial y antipopular y por pretender que contemple con indiferencia los problemas que palpitan en la sociedad, que son el motivo de sus luchas y el origen de las ideas que la mueven.

La parte fuerte del arte, dice Dobroliúbov, la constituyen las ideas en que se inspira, lo que él llama "tendenciosidad". Un escritor progresista no es un testigo desapasionado de los sucesos, sino un hombre que batalla en pro de los intereses radicales del pueblo, en pro de la dignidad humana. Por ello, los escritores progresistas, contrariamente a los reaccionarios y conservadores, deben constituir el "partido del pueblo" en la literatura.

El análisis del "reino tenebroso" de Ostrovski, de las brisas emancipadoras que corren por la novela de Turguéniev *En vísperas*, la investigación de la *oblómovschina**, el estudio de Dostoievski y de otros escritores constituyen un excepcional ejemplo de la aplicación de los principios filosóficos, estéticos y literario-críticos de la democracia revolucionaria a la hora de dilucidar las razones sociales que engendran el reino tenebroso, la *oblómovschina* y la vida de los humillados y ofendidos.

Los clásicos del marxismo-leninismo tienen en gran estima a Dobroliúbov. Marx lo sitúa "al nivel de Lessing y Diderot" [57]. Engels dice de Chernishevski y Dobroliúbov que son "los Lessing socialistas". Lenin ve en Dobroliúbov un hombre que combate sin tregua la autocracia y la servidumbre en Rusia. Para nosotros, dice, "es caro el nombre de este escritor, que odiaba apasionadamente la arbitrariedad y ansiaba apasionadamente la insurrección popular contra los "turcos interiores": contra el gobierno autocrático" [58].

Písarev, Shelgunov y Antonóvich

Entre los destacados pensadores de la democracia revolucionaria figura *Dmitri Písarev* (1840-1868). Notables pensado-

---

* Término derivado del apellido Oblómov, personaje de una novela de Goncharov. Significa abulia, indiferencia, pereza. (*N. del T.*)

[57] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 33, pág. 266.

[58] V. I. Lenin. *El comienzo de las manifestaciones*. *O. C.*, t. 5, pág. 370.

res materialistas son *Nikolái Shelgunov* (1824-1891), y *Maxim Antonóvich* (1835-1918), camaradas de Chernishevski en las luchas ideológicas y políticas.

Písarev es el guía ideológico de la revista *Rússkoe slovo*, en la que publica sus trabajos fundamentales. En 1862, es detenido y recluido en la Fortaleza de Pedro y Pablo, donde permanecerá cuatro años y medio, por un artículo titulado *El gobierno ruso bajo la protección de Shedo-Ferroti*, en el que hace llamamientos a emprender la revolución y el derrocamiento de la podrida autocracia.

En forma velada y hasta alegórica, Písarev expone en artículos sometidos a censura previa las ideas de la democracia revolucionaria. Las revoluciones populares son legítimas e inevitables, el desenlace decisivo de las luchas de los grupos sociales o los partidos en el seno de la sociedad. Con los demás demócratas revolucionarios, critica a los liberales, a los que considera amigos de la grandilocuencia y aliados inseguros. Písarev ve en el trabajo el supuesto absoluto de la vida humana, la premisa imprescindible del goce y la felicidad, la cantera del bienestar material y de la riqueza espiritual. El trabajo, la lucha de clases, el estudio y la propagación de los conocimientos son para él la base del progreso sociohistórico.

Písarev, Shelgunov y Antonóvich comparten las ideas que Chernishevski había expuesto en *¿Qué hacer?* A propósito de esta novela, Písarev escribe un artículo especial titulado *El proletariado pensante*, en el que establece que el "futuro luminoso", esto es, el socialismo, será una realidad irreversible no sólo para los héroes y las naturalezas excepcionales, sino para todas las "personas corrientes".

Shelgunov participa en las actividades revolucionarias clandestinas de los años 60 redactando proclamas que incitan a combatir la autocracia y la servidumbre, por lo que es detenido y deportado. En 1861, publica en *Sovreménnik* el artículo *El proletariado obrero en Inglaterra y Francia*, en el que populariza con maestría el libro de Engels *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Bajo la influencia del desarrollo del proletariado en Rusia, dedica en los últimos años de su vida creciente atención al problema obrero y critica al capitalismo.

Písarev, Shelgunov y Antonóvich son materialistas conven-

cidos, seguidores de la escuela filosófica de Chernishevski. En *El idealismo de Platón*, Písarev somete a crítica las doctrinas idealistas y teológicas que sitúan a la naturaleza en plena dependencia del espíritu o las ideas, desdeñan el mundo sensible y conceden a lo espiritual la primacía sobre lo material, a la forma superioridad sobre el contenido. En *La escolástica del siglo XIX*, este autor señala la presencia de dos partidos contendientes, que constituyen "el gran cisma en el mundo filosófico moderno". Cuando la fantasía se aparta de la realidad surge el idealismo, dice Písarev. Lenin elogia la brillante idea de Písarev acerca del papel de la fantasía[59].

Písarev, Antonóvich y Shelgunov critican ásperamente el idealismo de Yurkévich y los eslavófilos, las ideas religioso-místicas de Dostoievski a las que oponen "el sereno pensar de los materialistas". Písarev establece que "no hay filosofía en el mundo que arraigue tan fácil y profundamente en la mentalidad rusa como el sano y lozano materialismo moderno"[60].

Los discípulos de Chernishevski admiten no sólo la existencia objetiva de la naturaleza y sus leyes, sino también la posibilidad de conocerlas. Partidarios de la unión de teoría y práctica, afirman que las ideas y los conceptos, el saber científico que refleja el mundo de las cosas y sus leyes adquieren creciente significación en la vida de la sociedad y en su desarrollo ascensional, a la par que repudian las teorías agnósticas y escépticas en la filosofía y las ciencias naturales. En todas sus obras está presente la convicción en la fuerza del intelecto humano y en su facultad de penetrar los misterios de la naturaleza y descubrir la esencia de las cosas.

Antonóvich, Písarev y Shelgunov defienden la idea de la unidad material del mundo, que se manifiesta tanto en la esfera física como en la espiritual. El cosmos, afirma Antonóvich, es infinito y el número de mundos ilimitado, pero todos ellos "están formados por una misma materia, la que vemos igualmente en nuestro rincón del universo, con las mismas propiedades esenciales cuando menos que revela aquí"[61]. El

[59] Véase V. I. Lenin. *¿Qué hacer? O. C.*, t. 6, pág. 173.
[60] D. I. Písarev. *Obras*. Moscú, 1955, t. 1, pág. 118.
[61] M. A. Antonóvich. *Obras filosóficas escogidas*. Moscú, 1945, pág. 291.

análisis espectral demuestra la existencia de hierro, de potasio, de calcio, de magnesio, de bismuto, de mercurio, de hidrógeno y otros elementos en otros planetas y astros.

Estos tres autores están convencidos de que la vida aparece sobre la base de una substancia material única que se desarrolla "en progresión ininterrumpida de lo inferior a lo superior". Valiéndose de los últimos descubrimientos científicos según los cuales una forma de movimiento de la materia se convierte en otra, sostienen que el movimiento ("fuerza") es inseparable de la materia y constituye la forma de su manifestación permanente, que la cantidad de materia y movimiento es constante en la naturaleza. Utilizando un profuso material fáctico, establecen el paso de la materia de una forma a otra, por ejemplo, la mecánica a la térmica, la lumínica, la eléctrica.

Reconocen la existencia de leyes objetivas en la naturaleza y rechazan la doctrina mística del finalismo, al tiempo que fijan una delimitación clara entre la ciencia y la religión en la explicación del Universo y subrayan que el punto de vista de una y otra son incompatibles. En los trabajos de Písarev y Antonóvich se defiende y difunde la doctrina de Darwin.

En estética y crítica literaria, Písarev, Antonóvich y Shelgunov prosiguen las ideas de Belinski, Herzen y Chernishevski. Como éstos, piden un arte de alma popular, un arte realista, operante y enjundioso y someten a una crítica demoledora la teoría idealista del "arte puro". Nuestros autores ponían grandes esperanzas en un arte avanzado a través del cual el escritor desplegara sus convicciones y las llevara en forma de imágenes artísticas a la conciencia del lector incitándole a combatir por un futuro mejor.

Las concepciones filosóficas y sociológicas de los populistas revolucionarios

A finales de los años 60 y principios de los 70 del siglo XIX se configura la ideología del populismo revolucionario, precursores del cual son Herzen, Ogariov, Chernishevski y otros demócratas revolucionarios. Los principales ideólogos del populismo son Piotr Lavrov, Mijaíl Bakunin y Piotr Tkachev. Según el procedimiento por el cual se proponen los populistas

revolucionarios alcanzar sus objetivos cabe dividirlos en tres grupos: los propagandistas, encabezados por Lavrov; los anarquistas, dirigidos por Bakunin, y los conjurados (blanquistas), cuyo líder es Tkachev. Los primeros creen que es la propaganda de las ideas revolucionarias el medio fundamental para preparar al pueblo para la revolución social. Los segundos, que el pueblo está ya preparado para la revolución y que se deben promover revueltas e insurrecciones en todas partes. Los terceros cifran todas sus esperanzas en una restringida organización de conspiradores, que debe hacer la revolución, tomar el poder, liberar al pueblo de la tiranía de los zares, los terratenientes y los capitalistas y llevar a cabo las transformaciones sociales que precisa el país.

La base social del populismo, según define Lenin, es la clase de los pequeños productores, que predominaba en la Rusia posterior a la reforma campesina de 1861 y que se resentía, por un lado, de los vestigios feudales y, por otro, del capitalismo en desarrollo. Después de la citada reforma se acelera en la aldea el proceso de diferenciación: la ruina de la masa fundamental de los campesinos y el incremento de la burguesía rural. Los populistas revolucionarios actuaban al lado de las masas campesinas, expresaban los intereses de la democracia campesina, es decir, pequeñoburguesa, posterior a la reforma.

Lenin critica al populismo que actúa desde los años 60 hasta los 80 por su método subjetivo en sociología y por la idealización de la comunidad campesina semipatriarcal, por el anarquismo, por el método de conspiración, por la táctica de terror individual y otros errores, pero rinde tributo al democratismo combativo de los populistas revolucionarios, a su lucha abnegada contra la autocracia, los elogia por haber creado una organización revolucionaria ilegal y haber planteado el problema del desarrollo del capitalismo en Rusia.

Lavrov

Piotr Lavrov (1823-1900) es uno de los militantes y teóricos destacados del populismo revolucionario. A finales de los años 50 y comienzos de la década siguiente se une a Chernishevski,

participa en la organización Zemliá y Volia, se pone en relación con Herzen y Ogariov y publica en *Golosá iz Rossii* (suplemento de *Kólokol*) poesías antigubernamentales. En 1870, se evade del confinamiento y llega al extranjero, donde despliega una intensa actividad revolucionaria. Participa en la Comuna de París y en la Primera Internacional, actúa junto a Marx y Engels, dirige ediciones populistas y asiste al Primer Congreso de la Segunda Internacional.

Las concepciones filosóficas de Lavrov se insertan fundamentalmente en el contexto de un antropologismo enriquecido por las ideas del evolucionismo y la doctrina mecanicista del mundo y limitado por concesiones esenciales al positivismo en la teoría del conocimiento. Según este autor, la naturaleza, el mundo exterior, existen objetivamente: "Tenemos fundamento *real* para entender que lo externo existe independientemente de nuestro pensamiento, que por el contrario, nuestra conciencia es producto de procesos externos, que lo externo existía mucho antes de comenzar el proceso de nuestra conciencia y existirá mucho después de ella."[62]

Lavrov reconoce los méritos de los exponentes del materialismo vulgar Büchner, Vogt y Moleschott por tomar la materia como punto de partida, pero les critica el identificar la conciencia y la materia, comparar la actividad del cerebro con la del hígado, subvalorar el papel de la conciencia e introducir los conceptos de "fuerza química", "fuerza eléctrica", "fuerza pensante" que son, a su juicio, "refugios de la ignorancia" dignos de la vieja metafísica. Pero no menos erróneamente que los materialistas vulgares a quienes critica, sitúa entre esos conceptos metafísicos el concepto filosófico de la materia.

Este autor es uno de los primeros rusos que presenta la interpretación materialista del positivismo, especialmente la idea de la evolución de la naturaleza orgánica; critica la doctrina positivista de Kavelin acerca del libre albedrío, el elemento religioso en la filosofía de Comte, la índole reaccionaria de los ideales políticos de los positivistas, el que estos pensadores rehuyeran la solución de los problemas prácticos

---

[62] P. L. Lavrov. *Filosofía y sociología. Obras Escogidas.* Moscú, 1965, t. 1, pág. 479.

que la vida plantea a la filosofía. "La insuficiencia de este principio (filosófico. —*Autores*) —escribe Lavrov— confiere al positivismo ese carácter empírico a consecuencia del cual no puede responder sino con efugios a las cuestiones fundamentales respecto a su método y su derecho a existir... En virtud de ello se limita a formular *demandas* a una futura filosofía, sin que él mismo ofrezca esa filosofía. En virtud de ello, los positivistas no saben qué adoptar ante las cuestiones prácticas."[63] Al propio tiempo, Lavrov acepta de modo acrítico la tesis agnóstica de los positivistas según la cual no podemos conocer la esencia de las cosas y no conocemos más que los fenómenos. Esta concesión al positivismo le hace acreedor a la crítica de los demócratas revolucionarios. Engels le critica los planteamientos metodológicos tendentes a conjugar teorías heterogéneas[64].

Lavrov intenta erigir su propio sistema, en el cual *la filosofía de la naturaleza* examina el mundo externo, *la filosofía del espíritu*, el mundo interno, el mundo espiritual del hombre, y *la filosofía de la historia*, la actividad de los individuos, los altos principios morales. En esta línea expone su doctrina filosófica bajo tres aspectos: *la filosofía en el conocimiento, la filosofía en la creación* y *la filosofía en la vida.*

La "*filosofía en el conocimiento*" se basa en el empirismo, abarca y agrupa hechos concretos, les confiere unidad rigurosa, forma de ciencia, pone al descubierto el nexo y la repetición en la naturaleza. Ahora bien, la filosofía no puede limitarse al empirismo y al registro de los hechos, trasciende de modo natural a un nuevo estado cualitativo, la "*filosofía en la creación*", cuyo lugar central lo ocupan la creatividad, la fantasía creadora, la cristalización en imagen del concepto de la unidad del mundo. La "filosofía en la creación" incluye la crítica, la cual está llamada a completar la creatividad, a ayudar a vencer la inmovilidad y la rutina. A través de la crítica pasa la filosofía al grado superior, la "*filosofía en la vida*", cuyo contenido esencial es la elaboración de los ideales morales superiores y la lucha por aplicarlos en la vida práctica.

"La filosofía en el conocimiento —escribe Lavrov— es

---

63 Ibídem, pág. 621.

64 Véase C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 18, pág. 518.

alinear todos los datos en un sistema conmensurado, comprender todo lo existente como único, es *la unidad en la comprensión.* La filosofía en la creación es introducir la comprensión del mundo y de la vida en la actividad creadora, encarnar en la imagen, en la forma conmensurada la unidad comprendida de todo lo existente, es *la unidad de pensamiento y forma.* La filosofía en la vida es la apercepción de la actividad cotidiana, el introducir en nuestra actuación la comprensión de todo lo existente como único, el encarnar la unidad comprendida de todo lo existente en el ideal práctico, es *la unidad de pensamiento y acción*"[65]. Lavrov preconiza una nueva filosofía que sea síntesis del conocimiento, la creatividad y la acción y tienda un puente de la teoría a la vida práctica.

En las *Cartas sobre historia* (1868-1869) y en otras obras sociológicas centra su atención en los problemas del progreso histórico que, a su parecer, está determinado por el grado de desarrollo de la convivencia humana, de los principios morales de la fraternidad, el colectivismo y la solidaridad. En este terreno elabora su método subjetivo en la sociología. Según Lavrov, en la naturaleza imperan leyes objetivas y los naturalistas utilizan el método objetivo para investigar la naturaleza, mientras que, por el contrario, en la sociedad no rigen leyes objetivas, en ella actúan individuos que piensan con sentido crítico, emiten valoraciones subjetivas acerca del progreso histórico y cada vez plantean ante sí y ante la sociedad unos u otros fines e ideales morales (entre ellos, los políticos) que determinan el nivel de progreso de la vida social. Estos fines e ideales son siempre subjetivos, y las luchas que se riñen son precisamente para alcanzarlos. En consecuencia, deduce Lavrov, en la sociología, a diferencia de las ciencias naturales, reina el método subjetivo. Como se ve, para Lavrov el progreso histórico de la sociedad se reduce a valoraciones subjetivas de los sucesos desde el punto de vista de los ideales morales de individuos de pensamiento crítico. La concepción de este autor es idealista subjetiva y metafísica. Ignora las leyes del desarrollo social y habla de la sociedad en general, del Estado

---

[65] P. L. Lavrov. *Filosofía y sociología,* t. 1, pág. 571.

en general, del progreso y del individuo en general. Cierto, en las mencionadas cartas condena los males sociales y la opresión del hombre por el hombre, las querellas nacionales y las guerras expoliadoras, expone la idea de la deuda de la intelectualidad ante el pueblo que padece todas las durezas de la vida y crea las condiciones para que actúen los individuos de pensamiento crítico y puedan propagar los altos ideales morales. En esta misma obra plantea Lavrov el problema de la formación del partido de los hombres de pensamiento crítico y la difusión de las ideas socialistas entre el pueblo. Todo esto respondía a las demandas de los populistas revolucionarios, que poco después comenzarían su "peregrinación al pueblo".

El movimiento obrero de Occidente, la labor de la Primera Internacional, la Comuna de París, la lectura de Marx y Engels ejercen gran influencia sobre Lavrov. Prueba de ello son sus obras *La revolución social y las tareas de la moralidad* (1884), *El elemento estatal en la futura sociedad* (1875-1876), *La Comuna de París* (1875) y otros textos en los que enfoca los problemas de la moral en unidad con las tareas de la revolución social. El eje de estas obras es el problema de la moralidad socialista, que contrapone a la moralidad feudal y burguesa. Para Lavrov, los principios supremos de la "moralidad socialista" son la "auténtica libertad", la "auténtica igualdad" y la "auténtica fraternidad", "el trabajo de todos en bien de todos", "la cooperación universal para el desarrollo universal", proclamados por el "socialismo científico". Estos principios pueden ser realizados "en el terreno de los intereses económicos fundamentales", sobre la base del "desarrollo industrial", a través de una revolución social que debe llevar a cabo la "clase de los obreros", que es la portadora de los nuevos ideales. "La clase industrial de los obreros" debe estar pertrechada con una sola "teoría del socialismo obrero internacional" y una organización como la Internacional, debe tener su "partido de la revolución social", buscar aliados y determinar quiénes son los compañeros transitorios de la revolución. Al criticar a los anarquistas, Lavrov señala la necesidad de instituir un nuevo Estado y utilizarlo para afianzar la victoria del "socialismo obrero". Tales son en líneas generales las concepciones de

Lavrov en los problemas de la revolución social y la moralidad en los países europeos desarrollados.

Respecto a Rusia, Lavrov elabora la doctrina populista. En ella idealiza la comunidad campesina, en la cual ve un socialismo embrionario, se opone al desarrollo del capitalismo en el campo, subvalora el papel de la clase obrera de Rusia y considera que en este país no han madurado todavía las premisas históricas para el proletariado industrial y el partido socialdemócrata, sin negar por ello su significación en el futuro. "Los revolucionarios rusos —dice— no eluden ninguna tarea del socialismo científico: esperan pese a todo que el triunfo del pueblo venga de la iniciativa popular, de la penetración de los principios del trabajo colectivo y de la propiedad colectiva en las masas obreras, que son las únicas que pueden llevar a cabo la revolución *social* en Rusia y en los demás países." [66]

Lenin critica las utopías subjetivas y los extravíos de Lavrov, su doctrina populista, al tiempo que valora altamente sus convicciones revolucionarias, su lucha contra la autocracia, su propaganda de las ideas revolucionarias y le llama "un veterano de la *teoría* revolucionaria" [67].

Tkachev

Destacado populista del grupo de conspiradores es *Piotr Tkachev* (1844-1885). De 1862 a 1871, por su participación en el movimiento liberador, sufre varias detenciones y encarcelamientos. En 1873, logra huir al extranjero, donde despliega una intensa actividad en el movimiento revolucionario populista. En su revista *Nabat* (1875-1881), Tkachev expone sus ideas, que consisten en derrocar la autocracia rusa, abolir el poder de los terratenientes y capitalista y liberar al pueblo mediante los esfuerzos del grupo de intelectuales revolucionarios conspiradores. En los últimos años de su vida colabora con Luis Blanqui, a quien declara su maestro político. Partidario de la táctica de conspiración contra la autocracia, ataca a los

66 Ibídem, t. 2, pág. 484.
67 V. I. Lenin. *Tareas de los socialdemócratas rusos. O. C.*, t. 2, pág. 462.

populistas propagandistas, especialmente a su ideólogo Lavrov, al que acusa infundadamente de liberal.

El pueblo, dice Tkachev, a consecuencia de su atraso y amedentramiento, de su apatía y falta de organización, de los "hábitos serviles" que le han inculcado durante siglos los señores del poder despótico, todavía es incapaz de emprender acciones revolucionarias por cuenta propia, debido a lo cual, la tarea de liberarle del yugo, la miseria y la ignorancia debe asumirla la parte avanzada de la intelectualidad revolucionaria aprovechando para ello la "fuerza destruyente" de las masas populares. Tras derrocar la autocracia, la minoría revolucionaria dueña del poder efectuará reformas económicas, políticas y jurídicas. Para ello es preciso convertir gradualmente la comunidad campesina en "comuna", basada ésta en la propiedad colectiva de la tierra y los medios de producción, en el trabajo común; expropiar los medios de producción y convertirlos en propiedad social; conseguir con el tiempo la eliminación de la desigualdad física, intelectual y moral entre los hombres; aplicar en la educación social el principio de "amor, igualdad y fraternidad"; abolir la desigualdad política entre hombres y mujeres, la dependencia servil de éstas y su sometimiento a los hombres; fomentar la administración comunitaria y "derogar las funciones centrales del poder público"[68].

Referente a la situación de la clase obrera en Europa Occidental, Tkachev entiende que no hay ni puede darse la conciliación de clases entre los obreros y los capitalistas, que la clase obrera no puede mejorar de modo radical su vida sino después de una recomposición revolucionaria del régimen capitalista mediante la cual se prive a la burguesía del poder político y de la riqueza económica. Tkachev define con bastante exactitud el carácter burgués de la doctrina de Proudhon, punto éste en el que está de acuerdo con Marx.

Este autor rechaza la teoría orgánica spenceriana de la sociedad y la concepción política comtiana del régimen social; la primera es para él una doctrina estéril y muerta llamada a

---

[68] P. N. Tkachev. *Obras escogidas de temas sociopolíticos.* Moscú, 1933, t. 3, pág. 227.

justificar la inmutabilidad del sistema burgués; la segunda es retrógrada y constituye una injuria para la dignidad del hombre.

Tkachev conocía algunas obras de Marx y Engels, entre ellas *Contribución a la crítica de la economía política*, entendió y valoró a su modo el "principio económico" en la explicación de la vida social, incluido el origen de la conciencia. En uno de los artículos que escribe bajo la influencia de este principio dice: "Tengo para mí que todos los fenómenos del mundo político, moral e intelectual se reducen en último análisis a los fenómenos del mundo económico y de la "estructura económica" de la sociedad, como se expresa Marx. El desarrollo y la dirección de los elementos económicos condiciona el desarrollo y la dirección de las relaciones políticas y sociales en general, deja su impronta sobre el progreso intelectual de la sociedad, su moral, sus concepciones políticas y sociales"[69].

Desde este ángulo critica las *Cartas sobre historia* de Lavrov. No ofrece esto, sin embargo, fundamento para considerarle materialista histórico, pues entiende de modo simplificado el papel del "principio económico", en el sentido de "materialismo económico", y no lo vincula con el carácter del desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Por otro lado, no comprende la naturaleza social del Estado y de la intelectualidad, lo que le hace acreedor a la crítica de Engels. Ahora bien, mérito no desdeñable es que, en la atrasada Rusia, se interesara por la doctrina económica del marxismo y supiera valorarla.

Tkachev se considera partidario del materialismo antropológico o, como él dice, del "realismo", de la "filosofía realista", acepta las proposiciones fundamentales de Darwin sobre el origen de las especies, pero entiende que el principio de la "lucha por la existencia" no rige en la vida social; critica con aspereza la filosofía religioso-mística de Yurkévich y Vladímir Soloviov, el personalismo de Kozlov, el idealismo subjetivo de Schopenhauer y Hartmann, el positivismo de Kavelin, Lesévich y Avenarius, el neokantianismo de Lange, Paulsen y Hering. A su juicio, el defecto principal de las doctrinas idealistas

---

[69] *Dielo*, parte segunda, febrero de 1869, págs. 63 y 64.

consiste en que unas empalman con la religión y resucitan la "metafísica mística", mientras otras apartan a la humanidad de la solución de los problemas palpitantes. Hay que señalar, sin embargo, que Tkachev hizo concesiones al positivismo y, en estética, rindió tributo al psicologismo.

Bakunin

La cabeza ideológica de los populistas anarquistas es *Mijaíl Bakunin* (1814-1876), miembro del círculo de Stankévich y amigo de Belinski y Herzen. En 1840, sale de Rusia y en 1848-1849 participa en las insurrecciones populares de Praga y Dresde. Entregado al gobierno de Rusia, es recluido en la Fortaleza de Pedro y Pablo y, luego, en la de Slisselburgo, donde escribe su *Confesión* a Nicolás I, en la que se "arrepiente" de sus extravíos y, más tarde, dirige a Alejandro II una carta desde Siberia (a donde había sido deportado a perpetuidad) pidiéndole gracia. En 1861, se evade de Siberia. Colabora en el *Kólokol* de Herzen. En 1864, se traslada a Italia y comienza a formar organizaciones anarquistas, que en 1868 une en la Alianza Internacional de la Democracia Socialista. Ingresa en la Primera Internacional, emprende una lucha encarnizada contra Marx, Engels y sus partidarios y opone el anarquismo al marxismo, por lo que es expulsado de la Internacional en 1872.

Bakunin fue uno de los guías ideológicos del anarquismo internacional; expuso sus ideas principalmente en *Estatismo y anarquismo* (1873) y *Federalismo, socialismo y antiteologismo* (1876). El anarquismo, en tanto que corriente social, fue la ideología de las clases pequeñoburguesas y del lumpenproletariado que, resentidos por el desarrollo del gran capital, buscaban la salida en motines desarticulados y en la destrucción del Estado. Bakunin y sus seguidores en Rusia y Occidente no comprendían el significado histórico de la gran industria y del proletariado fabril en la preparación de las condiciones que hicieran posible la victoria de la revolución social. Arremetiendo contra el Estado burgués, cuya destrucción proponía, Bakunin negaba en redondo la posibilidad de que el proletaria-

do instituyera su propio Estado y lo utilizara y preservara para sofocar la resistencia de las clases dominantes y para construir el socialismo. Para él no había una diferencia cualitativa cardinal entre el Estado burgués y el Estado proletario, entre la dictadura de la burguesía y la dictadura del proletariado, que desechaba por igual. Todo Estado, decía, ampara a la reacción, aplasta al individuo, oprime a las masas populares, es enemigo de los trabajadores. Para liberar a las masas de la explotación, el sojuzgamiento y la violencia hay que abolir el Estado; la dictadura del proletariado es el dominio de la minoría intelectual sobre todos los trabajadores.

Concebía Bakunin la revolución social como un alzamiento mundial de las masas campesinas oprimidas y del lumpenproletariado, que debería comenzar en países como Rusia, Italia, y España, en países de América Latina donde no predominaba el proletariado industrial, sino masas de campesinos pobres y obreros peones. La prédica de la revolución social se conjugaba en Bakunin con la subvaloración de las revoluciones políticas y de la propaganda política. A su modo de ver, el pueblo estaba más que preparado para los amotinamientos y la insurrección, por lo que la tarea del revolucionario no consistía en la propaganda, sino en "organizar la rebelión de todo el pueblo" y transmitir entre las comunidades "la corriente viva del pensamiento, la voluntad y la obra revolucionarias". Las comunidades liberadas se deberían federar a título voluntario y tendrían administración propia.

Lenin critica las ilusiones utópicas, pequeñoburguesas del anarquismo y señala que "el anarquismo en 35-40 años (Bakunin y *la Internacional* 1866) de existencia (y con Stirner muchos más años) no ha dado nada, excepto frases generales contra *la explotación*.

"Estas frases están en uso desde hace más de 2.000 años. Falta (α) concepción de *las causas* de la explotación; (β) concepción *del desarrollo* de la sociedad, que conduce al socialismo; (γ) concepción de *la lucha de clases* como fuerza creadora de la realización del socialismo."[70] Marx, Engels y Lenin combatieron en todo momento el anarquismo, que, al no

[70] V. I. Lenin. *Anarquismo y socialismo. O. C.*, t. 5, pág. 377.

comprender el papel que desempeñan la organización y la educación del proletariado y negar el alcance de la lucha política en la sociedad burguesa sometía a la clase obrera a la política de la burguesía. "El anarquismo —escribe Lenin— es *el individualismo* burgués vuelto del revés. El individualismo como base de toda la concepción del mundo del anarquismo..." "(El anarquismo es el fruto de *la desesperación*. Es la sicología del intelectual o del desclasado desequilibrado, pero no del proletario.)"[71] Esto explica que el anarquismo gozara de bastante influencia entre los populistas revolucionarios rusos, que veían en él un llamamiento a derrocar la autocracia y abolir la propiedad de los terratenientes y la burguesía, un llamamiento a la revolución social.

Las concepciones filosóficas de Bakunin tienen una complicada evolución. En los años 30, es hegeliano ortodoxo; en los años 40, hegeliano de izquierda; en las décadas del 60 y el 70 aparece como adepto del materialismo y el ateísmo, si bien no consecuente. Sus ideas filosóficas del último período las expone del modo más completo en las obras *El imperio de la Alemania del látigo*, *El antiteologismo* y *Dios y el Estado*, en las que critica con rigor los sistemas idealistas y teológicos, la Iglesia y el misticismo y ve en Dios un "vacío absoluto", una "abstracción muerta", un "no ser", y en la Iglesia una servidora del Estado de los opresores. El mundo, dice Bakunin, no ha sido creado por nadie, es eterno; todo lo viviente —desde las plantas más simples hasta el hombre y su mundo espiritual— fue engendrado por el mundo material en un prolongado proceso de evolución.

En defensa del materialismo escribe: "El materialismo parte de lo animal para establecer lo humano; el idealismo parte de lo divino para establecer la esclavitud y condenar a las masas a una vida animal irredenta. El materialismo niega el libre albedrío y llega al establecimiento de la libertad; el idealismo, en nombre de la dignidad humana, proclama el libre albedrío y funda el poder sobre las ruinas de la libertad. El materialismo rechaza el principio del poder, pues lo juzga con toda razón engendro de lo animal y porque, contrariamen-

---

[71] Ibídem, págs. 377 y 378.

te, el triunfo de la humanidad que, a su juicio, es el objetivo principal y el sentido de la historia, no es realizable sino en la libertad. En suma, siempre encontraréis en cualquier cuestión a los idealistas en la realización práctica del materialismo, mientras que, viceversa, siempre veréis a los materialistas persiguiendo y realizando las aspiraciones y los pensamientos más profundamente ideales."[72]

De sí mismo, Bakunin dice que es partidario del "materialismo económico" de Marx y Engels, de su proposición de que el ser social determina la conciencia.

Pero Bakunin no es un materialista histórico. Examina la indicada proposición desde el ángulo del economismo vulgar, pues deduce las ideas inmediatamente de la economía de la sociedad. El hombre no es para él el conjunto de determinadas relaciones sociales, sino "la manifestación más elevada del principio animal". En una serie de casos, olvida el "materialismo económico" y adjudica a la "animalidad humana", al "pensamiento", al "motín" el papel principal en el progreso histórico. Enfoca de modo acrítico la doctrina de los materialistas vulgares de la segunda mitad del siglo XIX y sobrevalora la filosofía positivista al no ver en ella su carácter idealista.

2. El pensamiento filosófico y sociológico de los pueblos de la URSS en el siglo XIX

Bajo la influencia de la crisis y la abolición de la servidumbre, del incremento de la lucha emancipadora se desarrollan en la segunda mitad del siglo XIX la cultura y el pensamiento social avanzados de los pueblos de Ucrania, Bielorrusia, Transcaucasia, Kazajstán y Asia Central, del Báltico y de otros pueblos de la URSS.

La historia del pensamiento filosófico y sociopolítico de los pueblos de la URSS en el siglo XIX está unida indisolublemente a la historia del movimiento emancipador y de la cultura

---

[72] M. Bakunin. *Obras Escogidas.* Moscú, 1919, t. II, págs. 185 y 186.

avanzada del gran pueblo ruso. La ideología progresista rusa, especialmente la democrático-revolucionaria, y la filosofía materialista, junto a las tradiciones progresistas del pensamiento social de cada pueblo, son la fuente de las ideas en que se forman los pensadores avanzados de los pueblos de la URSS. Al propio tiempo, éstos experimentan la influencia del pensamiento filosófico y sociológico de los pueblos de los países extranjeros.

Ucrania

El siglo XIX abre una nueva fase en la trayectoria de la cultura avanzada del pueblo ucraniano. En la lucha contra la servidumbre y el zarismo surge la corriente democrático-revolucionaria del pensamiento social, cuyos representantes *Tarás Shevchenko, Lesia Ukraínka, Iván Frankó, Pável Grabovski* y *Mijaíl Kotsiubinski* fueron materialistas y ateos y combatieron la ideología dominante de los partidarios de la servidumbre, la religión y el idealismo filosófico.

El guía ideológico del movimiento democrático-revolucionario y a la par ilustre representante del pensamiento filosófico de la Ucrania de mediado el siglo XIX es *Tarás Shevchenko* (1814-1861), que "con sus obras impregnadas de profundo odio a los opresores" desempeñó "un papel inmenso en el desarrollo de la conciencia nacional y social del pueblo ucraniano"[73].

En la lucha contra la ideología religioso-deísta de los liberales y los nacionalistas terratenientes y burgueses, Shevchenko defiende las proposiciones fundamentales de la filosofía materialista sobre la realidad objetiva del mundo, la eternidad e indestructibilidad de la materia. Shevchenko llama a la naturaleza "inmortal" e infinitamente multiforme, en la cual todos los procesos y fenómenos se hallan en movimiento y cambio eternos[74]. El hombre es capaz de conocer el mundo, la fuente del conocimiento es la realidad. Shevchenko niega la doctrina religiosa de Dios, la inmortalidad del alma y el mundo

---

[73] *Tesis para el 300 aniversario de la reunificación de Ucrania con Rusia* (1654-1954). Moscú, 1954, pág. 13.

[74] Véase T. Shevchenko. *Obras*. Moscú, 1956, t. 4, pág. 173.

ultraterreno. En el poema *El sueño* dice al pueblo: "¡No hay Dios en el cielo! ¡No hay paraíso de ultratumba!"[75] y exhorta a los creyentes a despertar, a no prestar crédito a los popes y no rezar a Dios. Shevchenko comprende que la religión está al servicio de las clases dominantes y que justifica el yugo de la servidumbre y otras injusticias sociales.

Falsedad y esclavitud por doquier,
Calla el pueblo supliciado,
Mientras el monje bien cebado
El trono del apóstol ocupa,
Como vino en la taberna, tu sangre
Vende. ¡Tu paraíso luminoso
Al mejor postor entrega![76]

Pero el ateísmo de Shevchenko es limitado, ilustrado. No ve el poeta las raíces clasistas de la religión ni los medios para superarla.

Shevchenko es un adversario inconciliable del régimen de servidumbre y de la autocracia. En pos de Chernishevski, llama al pueblo a sublevarse, a blandir el "hacha" como único medio para liberarse de la servidumbre. En 1858 escribe:

... El bien no esperes,
No esperes la dolida libertad,
Pues duerme: lo ha ordenado
El zar Nicolás
Para a esa pobrecilla
Despertar, todos en común
El hacha debéis templar,
Y darle un filo que el aire corte.
Llegada esa hora, la debéis despertar[77].

En la explicación de los fenómenos sociales, Shevchenko es idealista, en su meditación se advierten también elementos de comprensión materialista de la historia. Así, al paso que difunde las ideas de un socialismo utópico campesino, destaca el gran papel de las masas populares en la vida de la sociedad, el enorme significado de la lucha de los trabajadores contra la explotación.

---

[75] Ibídem, t. 1, pág. 317.
[76] Ibídem, pág. 341.
[77] Ibídem, t. 2, pág. 284.

En la estética es donde las ideas materialistas de Shevchenko adquieren mayor realce. Considera que lo primario para el arte es lo bello en la naturaleza, en la vida, y no la "idea de lo bello", como afirmaban los idealistas. En su oposición a la teoría del "arte por el arte" trata de poner a la literatura y al arte en general al servicio del pueblo, propone un arte inspirado por el ser del pueblo y por ideas democráticas.

El eminente escritor y pensador ucraniano *Iván Frankó* (1856-1919) estudia en la Universidad de Lvov y se doctora en filosofía en la Universidad de Viena, en 1893. Desde aquellos años estudiantiles participa en el movimiento revolucionario, lo que le cuesta encarcelamientos y vigilancia policíaca permanente.

Frankó, clásico de la literatura ucraniana, es al propio tiempo relevante filósofo y economista. En sus obras difunde la concepción materialista del mundo. El Universo tiene por base la materia increada e indestructible, en eterno desarrollo, que él llama a menudo la "madre naturaleza". "Lo único eterno, indestructible e infinito es la materia..." [78] La cualidad más importante de ésta es el movimiento. "En la realidad, en la naturaleza —escribe— todo se subordina a las alteraciones constantes, al movimiento y al cambio de la materia." Pero Frankó entiende de modo limitado el movimiento y el desarrollo, como un proceso de cambios graduales, y no admite que se produzcan saltos en el desarrollo de la naturaleza y de la sociedad.

Frente a idealistas y agnósticos, Frankó establece que las leyes del mundo material son cognoscibles. El objeto del conocimiento es la naturaleza, pues "fuera de la naturaleza no hay conocimiento, no hay verdad" [79].

El pensador ucraniano es ateo militante, adversario de toda religión. Supone que la prepotencia de la religión reside en la ignorancia, en el desconocimiento de las verdaderas leyes de la naturaleza y la historia, pero señala al propio tiempo que las creencias religiosas dependen de las condiciones sociales en que vive el hombre.

---

[78] I. Frankó. *Obras Escogidas.* Moscú, 1945, t. 1, pág. 265.
[79] I. Francó. *Obras.* Kíev, 1952, t. 11, pág. 50.

Frankó experimenta la influencia de las ideas marxistas. Desde finales de los años 70, comienza a manifestar interés por el socialismo científico, estudia a Marx y Engels, traduce al ucraniano algunos capítulos de *El Capital* de Marx y de *Anti-Dühring* de Engels, escribe artículos sobre *El Manifiesto del Partido Comunista.* En su concepción del mundo hay claros elementos de comprensión materialista de la historia, en la que ve un proceso regido por sus leyes en el que marcan la pauta los factores materiales. Al criticar las concepciones idealistas subjetivas de la historia, escribe: "... La historia de los pueblos no es la historia de "los señores Oblómov", sino la historia de las masas populares y de las corrientes sociales, económicas y espirituales que aparecen en su vida con fuerza espontánea irreprimible." [80]

En varios escritos subraya el papel que cumple la producción material en la vida de la sociedad. "La economía materialista —escribe— ha proclamado en voz alta y fundamentado perfectamente la tesis de que las instituciones sociales y políticas son la expresión externa o, dicho de modo figurado, la superestructura de las relaciones de producción de la sociedad..." [81]

Aunque admite toda una serie de proposiciones del marxismo y difunde algunas ideas marxistas, Frankó no es un partidario consciente del marxismo.

Bielorrusia y Lituania

Un señalado representante del pensamiento social y dirigente de la lucha emancipadora de los campesinos de Bielorrusia es *Konstantín Kalinovski* (1836-1864), cuya cosmovisión se forma bajo la influencia de los demócratas revolucionarios rusos.

Kalinovski tiene clara conciencia de que el pueblo bielorruso no podrá liberarse sino mediante la lucha armada contra el zarismo y los terratenientes, preconiza la idea de una república democrática que proclame la libertad y la igualdad. En sus

[80] Ibídem, t. 16, pág. 351.
[81] Ibídem, t. 19, pág. 148.

concepciones filosóficas hallamos elementos de materialismo y ateísmo. Sus actividades revolucionarias e ideas democráticas influyen sobre el movimiento liberador y el pensamiento social avanzado de Bielorrusia.

En la historia de la lucha emancipadora del pueblo lituano destaca el demócrata revolucionario *Antanas Mackevičius* (Matskiévich) (1826-1863), que denuncia la índole expoliadora de la reforma de 1861 y defiende a los campesinos en su demanda de tierra y libertad. Con el demócrata revolucionario polaco Zygmunt Serakowski y Kalinovski, encabeza la insurrección campesina lituana de 1863.

Armenia

En la segunda mitad del siglo XIX, bajo la influencia de la cultura rusa avanzada, se desarrolla en Transcaucasia la filosofía materialista, cuyas figuras más representativas son Mikael Nalbandián (Armenia), Ilyá Chavchavadze (Georgia) y Mirzá Fatalí Ajúndov (Azerbaidzhán).

El poeta y pensador *Mikael Nalbandián* (1829-1866), correligionario de los demócratas revolucionarios rusos, propaga las ideas del materialismo y critica la filosofía idealista alemana. En su obra *Hegel y su tiempo* se muestra en desacuerdo con la doctrina que del desarrollo de la idea absoluta, del espíritu del mundo deduce la multiplicidad del mundo material, elogia los méritos del pensador alemán en el descubrimiento de las leyes de la dialéctica (separándolas de su sistema idealista) y pone de relieve la limitación y la inconsecuencia de su método dialéctico. "Una filosofía que juzgue irreprochable e inalterable en absoluto su método y su sistema —escribe—, incluso si preconiza la libertad, se torna enemiga de la libertad y se condena a muerte." [82]

Nalbandián combate la filosofía abstracta, especulativa, aislada de la vida. Para él, la filosofía es un instrumento en la obra de liberar a los trabajadores. Su concepción del mundo está presidida por la idea del desarrollo, del progreso. "La

---

[82] M. Nalbandián. *Obras filosóficas y sociopolíticas escogidas.* Moscú, 1954, pág. 460.

naturaleza ignora el reposo —escribe—, se halla en movimiento continuo. Tal es su vida."[83]

El pensador armenio entiende la vida social como un proceso de lucha entre las fuerzas progresistas y las reaccionarias, en el que ha de vencer lo nuevo, lo avanzado, pues "la vida discurre sólo en una dirección: hacia delante"[84]. Las masas populares protagonizan la historia. "Por prolífera que pueda ser una nación en hombres ilustres —escribe—, su fuerza propulsora es siempre el pueblo sencillo; él es justamente el soporte, el eje y la palanca de esa máquina."[85] Nalbandián, socialista utópico, no llega a la comprensión materialista de la historia, no comprende el papel histórico del proletariado, cree que los campesinos pueden tomar independientemente el poder y considera posible para Rusia (y para Armenia) el paso al socialismo a través de la comunidad rural.

Georgia

El pensamiento sociopolítico y filosófico avanzado de Georgia a mediados y en la segunda mitad del siglo XIX cuenta con personalidades eminentes como *Ilyá Chavchavadze, Akaki Tsereteli, Gregorio Tsereteli, Nikó Nikoladze* y *Vazha Pshavela.* El más remarcable de estos hombres es Ilyá Chavchavadze (1837-1907), clásico de la literatura georgiana y popular dirigente del movimiento de liberación nacional georgiano en la segunda mitad del siglo XIX.

Chavchavadze estudia en la facultad de Derecho de la Universidad de San Petersburgo. De regreso en Georgia funda la revista *Sakartvelos Moambe,* el primer órgano democrático revolucionario de Georgia, que difunde entre la intelectualidad de este país las ideas materialistas y demócratas.

Por sus concepciones filosóficas, Chavchavadze es materialista. Expone sus ideas en gran número de artículos de crítica literaria. No duda de la existencia objetiva del mundo y critica a sus adversarios de la revista *Tsiskari* por las opiniones idealistas que preconizan. Referente al problema de la

---

[83] M. Nalbandián. *Obras Completas,* t. 1, pág. 358 (en armenio).
[84] Ibídem, pág. 391.
[85] Ibídem, pág. 332.

conciencia y la naturaleza escribe: "Así como las plantas que brotan de la tierra dan frutos que, tras madurar, devuelven las semillas a la tierra para echar nuevas raíces de las que broten nuevos tallos, la ciencia y las artes que nacen de la vida dan frutos de vida y reintegran a la vida semillas para engendrar nueva vida. Tal es la relación de la conciencia con la vida y, a su vez, de la vida con la conciencia."[86]

En su controversia con los idealistas-místicos georgianos, que atribuyen a Dios el origen del conocimiento, sostiene que la base del saber humano no es el "espíritu divino" ni la idea, sino la percepción sensorial del hombre.

Una de las cualidades cardinales de la naturaleza (de la vida, como dice este autor) es el movimiento. La lucha, la confrontación de opiniones, engendra el movimiento y el desarrollo, afirma Chavchavadze. Para él, la lucha entre lo viejo y lo nuevo es la ley general del desarrollo, especialmente en la vida social. "En la marcha del desarrollo del pensamiento, como en el mundo todo, nada cede sin presentar batalla, sin combatir... Lo nuevo que ha de relevar a lo viejo no madura de golpe tras nacer. Como la telaraña de lo viejo, los brotes de lo nuevo son difíciles de advertir. Para ello se precisa un intelecto muy sano y penetrante."[87]

Chavchavadze defiende también las ideas del materialismo y de la democracia revolucionaria en la literatura y el arte en general. Fundador de la prosa realista y del idioma literario georgianos, ataca la teoría reaccionaria del "arte por el arte". Ejerce gran influencia sobre la historia de la vida filosófica y socio-política de Georgia en el siglo XIX y con Akaki Tsereteli y otros pensadores progresistas desbroza el camino a la propagación del marxismo en Georgia.

Azerbaidzhán

Casi en el mismo período que Nalbandián y Chavchavadze despliega sus actividades el eminente escritor, demócrata ilustrado, fundador del materialismo y el ateísmo en Azerbaid-

---

[86] I. Chavchavadze. *Obras Completas.* Tbilisi, 1953, t. III, págs. 62 y 63 (en georgiano).
[87] Ibídem, t. IV, págs. 117 y 119.



zhán *Mirzá Fatalí Ajúndov* (1812-1878). Nace en la ciudad de Nuhá, hace unos primeros estudios en la escuela religiosa musulmana, pero bajo la influencia del poeta ilustrado azerbaidzhano Mirzá Safí Vazej los abandona e ingresa en la escuela rusa para estudiar ruso y las ciencias seglares.

Sus opiniones filosóficas descansan en la doctrina del ser como substancia material única. Existe un ser único, todopoderoso, perfecto y omnímodo. Este ser absoluto, genuino e incausado es la materia, la substancia primigenia de todas las cosas. El espacio y el tiempo tienen realidad objetiva. "Tanto el espacio como el tiempo son atributos", "pertenencias necesarias" de la propia materia[88]. No es la voluntad de Dios la que impone el movimiento y el cambio, pues la naturaleza se desarrolla con sujeción a sus propias leyes. En ella no hay lugar para la casualidad; la ley y la causalidad imperan rigurosamente por doquier.

La conciencia, que este autor llama espíritu o alma, es un producto de la materia y no puede existir independientemente de ésta. "El alma, sea lo que fuere, no puede sustentarse sin cuerpo, esto es, sin organismo, como el intelecto no puede sustentarse sin cerebro."[89] En su empeñada lucha contra el islam combate la doctrina religiosa de la inmortalidad del alma y la vida de ultratumba. Su obra filosófico-política fundamental, *Tres cartas del príncipe indio Kemal-ud-Dovle al príncipe persa Jelal-ud-Dovle*, es una de las mejores obras ateas del Cercano y Medio Oriente.

El ateísmo de Ajúndov es, ciertamente, limitado, ilustrado. Este autor no puede aclarar desde el punto de vista materialista el origen de la religión y sus raíces sociales. Pero su batalla contra la religión y el fanatismo religioso socavó uno de los pilares básicos del despotismo oriental.

Ajúndov es exponente de los intereses de las masas populares de Azerbaidzhán, critica desde posiciones democráticas el ordenamiento social y estatal, los usos y costumbres del Oriente feudal, una de las formas más crueles del despotismo feudal: el despotismo oriental.

---

[88] M. F. Ajúndov. *Obras filosóficas escogidas.* Moscú, 1962, pág. 90.
[89] Ibídem, pág. 130.

Asia Central

En Asia Central, el confín más atrasado de la Rusia zarista, aparece, bajo la influencia de la cultura rusa avanzada, una nueva corriente del pensamiento social, la ilustración. Frente a los ideólogos de la reacción feudal, que defienden la inviolabilidad de las bases patriarcales-feudales, predican la teoría de la "predeterminación", esgrimiendo las teorías nacionalistas del panislamismo y el panturquismo, pretenden separar de Rusia el Turquestán y convertirlo en colonia de Estados extranjeros, los ilustrados combaten las relaciones patriarcales-feudales, preconizan la divulgación de los conocimientos seglares, exhortan a los trabajadores a fortalecer la amistad con el pueblo ruso y otros pueblos y a estudiar su cultura progresista.

El representante máximo en este período del pensamiento avanzado de Asia Central es *Ahmad Donish* (1827-1897), científico y filósofo tadzhiko, nacido en Buhará, donde cursa las primeras letras. Es autor del libro *Acontecimientos singulares* y de otras obras. De concepciones filosóficas idealistas, sostiene que el espíritu puro, divino es el fundamento de todo lo existente, la causa del ser. El alma humana individual, dice, existe sólo en el cuerpo y es mortal. Desde este punto de vista critica la doctrina mística de la transmigración del alma. La crítica de la doctrina de la inmortalidad del alma individual, aunque inconsecuente, pues admite la existencia de un espíritu supremo, absoluto, tuvo para el Asia Central de aquellos tiempos significación progresista.

A la cosmovisión de Ahmad Donish le son inherentes elementos de un materialismo espontáneo. No duda este autor de la existencia objetiva del Universo, trata de averiguar sus leyes internas y rechaza la concepción idealista de la predeterminación que se hallaba muy extendida en el Oriente musulmán, en particular en Asia Central. El destino del hombre, establece Ahmad Donish, depende de él mismo. Dios no ayuda al hambriento a conseguir el pan, los medios de subsistencia los logra el hombre con su trabajo. Por ello Ahmad Donish incita a sus coetáneos a estudiar las ciencias naturales, a instruirse en los oficios necesarios para ganarse la vida, para construir viviendas y mejorar el mundo.

Ahmad Donish es uno de los primeros en criticar el régimen social y estatal del janato de Buhará. Si al principio propone la realización de reformas, al final de su vida concluye que para mejorar la vida del pueblo hay que apelar a medios más radicales, entre ellos la violencia. Pero no hizo llamamientos públicos a derrocar el régimen existente.

Kazajstán

Eminentes pensadores kazajos de la segunda mitad del siglo XIX son el científico *Chokán Valijánov* (1835-1865) y el distinguido poeta ilustrado *Abáy Kunanbáev* (1845-1904).

Abáy Kunanbáev experimenta la influencia de la cultura rusa avanzada y es un fervoroso propagandista de la misma. Su concepción del mundo es contradictoria, inconsecuente, las tendencias materialistas se entrecruzan en ella con las idealistas. Sus narraciones morales pueden ser una valiosa fuente para comprender las concepciones filosóficas de este autor. En ellas expone sus ideas filosóficas y su punto de vista sobre el origen del mundo. Para él es cierto que el mundo fue creado por Dios, pero con el acto de la creación termina la función de aquél.

En la teoría del conocimiento es donde Kunanbáev revela mejor su vena materialista. La posibilidad de conocer la naturaleza está fuera de dudas, la fuente del conocer es el mundo objetivo, las sensaciones y la razón son las vías del conocimiento. Las sensaciones, aunque son representación fiel de los objetos que nos rodean, pueden engañarnos. La razón no sólo distingue lo útil de lo nocivo, sino que gobierna los sentidos como "caballos domados" [90]. Son interesantes las opiniones de este autor sobre el papel del trabajo en el proceso del conocimiento. "El trabajo desarrolla el sentido del conocimiento. El trabajo fija en la conciencia lo escuchado." En el proceso de la actividad laboral "el hombre pone en orden los conocimientos, discrimina lo necesario de lo innecesario y se torna inteligente" [91]. Para Abáy, como ilustrado, la razón es en última instancia el criterio de la verdad.

---

[90] Abáy Kunanbáev. *Obras.* Moscú, 1954, pág. 400.

[91] Ibídem, pág. 398.



Abáy critica las reglas éticas de la sociedad patriarcal-feudal, donde, por la riqueza y el bienestar personal, "el hijo vende al padre y el hermano al hermano" [92]. La dignidad del hombre, dice, no debe medirse por la riqueza, sino por su ser interno y su actitud frente al trabajo. Kunanbáev combate el parasitismo de las clases explotadoras, que desdeñan el trabajo. El amor al trabajo es la base de la moral humana. Los principios morales fundamentales son la honradez, la modestia, la amistad, la fidelidad, la camaradería, la moderación en todo.

En una sociedad de carácter patriarcal feudal, las ideas ilustradas de Abáy, que encomiaban la razón y condenaban la ignorancia, el atraso, las costumbres y prejuicios reaccionarios y religiosos tuvieron gran significación progresista.

Letonia y Estonia

La unión de Letonia y Estonia a Rusia en el siglo XVIII desempeñó un papel progresista en la historia de los pueblos del Báltico, ofreció los supuestos para la expansión de la economía y de la cultura democrática nacional.

Los hombres más representativos del pensamiento avanzado de Letonia en el siglo XIX son *Peteris Balodis, Eduards Weidenbaums* y *Janis Rainis*.

Peteris Balodis (1839-1918), convencido materialista y ateo, luchó al lado de los demócratas revolucionarios rusos contra la autocracia, por lo que fue deportado a Siberia. Más tarde ayudó a los socialdemócratas letones.

Janis Rainis (1865-1929), gran poeta y pensador revolucionario letón, ya siendo estudiante de la Universidad de San Petersburgo establece relaciones con el círculo de populistas revolucionarios, estudia a los demócratas revolucionarios rusos y participa en el movimiento revolucionario. En sus obras difunde las ideas del materialismo y la dialéctica. "Las ideas de mis héroes —escribe— no tienen nada que ver con el "espíritu absoluto" de Hegel, que "no es mejor que el antiguo ídolo". La

[92] Abáy Kunanbáev. *Obras Completas*. Alma-Atá, 1950, t. 1, pág. 18 (en kazajo).

dialéctica de Hegel "también está cabeza abajo".[93] El desarrollo, dice Rainis, ocurre mediante la pugna de lo nuevo con lo viejo, mediante la superación de lo viejo por lo nuevo.

Bajo la influencia del movimiento obrero y del estudio de Marx, Engels, Plejánov y, especialmente, de Lenin, en la primera mitad de los años 90 Rainis evoluciona del democratismo revolucionario al socialismo proletario, si bien no acaba de ser un marxista consecuente, no puede elevarse hasta el materialismo dialéctico íntegro.

En la Estonia del siglo XIX difunden las ideas filosóficas avanzadas el materialista ilustrado *Carl Robert Jakobson* (1841-1882) y el eminente escritor demócrata revolucionario *Eduard Vilde* (1865-1933), quien critica el régimen capitalista y recaba desarrollar un arte realista para "saber y entregar los conocimientos a aquellos cuyas almas buscan la verdad". Como otros muchos demócratas revolucionarios, Vilde es influido por las ideas del marxismo, sin llegar a ser marxista.

3. Las corrientes avanzadas del pensamiento filosófico y sociológico de los pueblos de Europa Oriental en el siglo XIX

Una contribución considerable al pensamiento filosófico y sociológico premarxista hacen, junto a los pensadores avanzados de los pueblos de la URSS, los filósofos progresistas, especialmente de la tendencia democrático-revolucionaria, de los países de Europa Oriental: Polonia, Bulgaria, Servia y Croacia, Bohemia y Eslovaquia, Rumania y Hungría. El pensamiento filosófico de estos países se desarrolla en años de auge del movimiento campesino antifeudal y de la lucha de liberación nacional. La cantera del pensamiento filosófico, sociológico y estético de la Europa Oriental del siglo XIX es la filosofía materialista de los pensadores eurooccidentales de los siglos XVIII y XIX, la dialéctica de la filosofía clásica alemana, del socialismo crítico-utópico y, en muchos casos, la ideología

[93] J. Rainis. *Kopoti raksti*, S. I-XIV. Riga, 1947-1951, S. VII, 1. 551.

de la democracia revolucionaria rusa del siglo XIX, su materialismo filosófico y su estética realista. Los pensadores de estos países se apoyan sólidamente en la herencia filosófica de sus pueblos.

Los pensadores polacos de finales del siglo XVIII y primera mitad del XIX

Premisa ideológica del pensamiento polaco avanzado de mediados del siglo XIX es el materialismo de los ilustrados polacos de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, que había tenido por escenario unas condiciones sociopolíticas específicas. En la segunda mitad del siglo XVIII, Polonia, cuyas tierras se las han repartido las monarquías vecinas, asiste al auge del movimiento independentista y antifeudal. A finales de dicho siglo comienza a formarse un bloque de la joven burguesía de las ciudades con sectores de la *szlachta* (nobleza) aburguesados. Los grandes ideólogos de este bloque son los materialistas ilustrados *Stanislaw Staszic* (1755-1826) y *Hugo Kollataj* (1750-1812). Ambos participan en la vida política, recaban reformas sociales antifeudales y combaten por el restablecimiento del Estado polaco independiente. Kollataj es ministro del gobierno insurreccional de Tadeusz Kostiuszko; en este período sustenta ideas republicanas (a las que gradualmente pasa también Staszic). Derrotada la insurrección de 1794 por el ejército zarista, Kollataj es encarcelado durante varios años por las autoridades austríacas en una fortaleza, donde escribe su obra filosófica fundamental, *El orden físico-moral, o la ciencia de los derechos y deberes del hombre derivados de las leyes eternas, inmutables y necesarias de la naturaleza* (1794-1802). La obra filosófica principal de Staszic es *El género humano* (1793-1817).

El aspecto más característico de las opiniones filosóficas de estos dos autores es la crítica de las representaciones religiosas sobre el lugar del hombre en la tierra y sus deberes morales desde el ángulo del deísmo. Preconizan la doctrina materialista de la objetividad de las leyes de la naturaleza y la teoría sensualista del conocimiento, enseñan que la filosofía debe basarse en los datos de las ciencias concretas y en su generalización. La primera conclusión general que se saca de

los datos de las ciencias naturales es la de que la naturaleza constituye un conjunto de cuerpos materiales trabados entre sí por una cadena infinita de causas. En el supuesto de que obre como fuerza primaria, creadora, Dios no puede modificar el orden natural ya establecido de cosas. El hombre, investido por la naturaleza de la aptitud de satisfacer sus necesidades mediante el conocimiento del mundo, se vale para ese conocer ante todo de las sensaciones como "clave primera del saber". Luego cumplen importante papel las facultades del intelecto, que "operan recíprocamente" con las sensaciones, las emociones, las necesidades y los intereses del hombre. Es deber moral de éste último seguir el orden natural de las cosas y atenerse en su actividad a las leyes de la naturaleza desdeñando las supersticiones y las prédicas del clero.

En la comprensión de la vida social, los ilustrados polacos del siglo XVIII abrazan en general concepciones idealistas y consideran que la lucha de la ilustración y del saber científico contra el oscurantismo es el motor del progreso social.

Eminente contribución a la crítica del régimen feudal y a la propaganda de las ideas de la revolución y del socialismo utópicos es la del gran poeta polaco *Adam Mickiewicz*, aunque en filosofía queda esencialmente en el terreno idealista.

En los años 30 y 40 del siglo XIX cuenta Polonia con una pléyade de pensadores progresistas que expresan ideas dialécticas, materialistas y anticatólicas. En el pensamiento democrático-revolucionario destaca *Eduard Dembowski* (1822-1846). En el proceso de formación, su concepción del mundo es influida por las ideas de *Joachim Lelewel* (1786-1861), eminente historiador y político polaco, que comprende el carácter contradictorio del progreso social y el papel determinante de las masas populares en su realización y señala el ancestral democratismo del pueblo polaco y el nexo de la lucha independentista del pueblo polaco con la de otras naciones contra el feudalismo y los regímenes monárquicos. En 1846, Dembowski encabeza el ala izquierda del levantamiento cracoviano por la independencia nacional. Engels escribe que el grupo de Dembowski actúa con "audacia casi proletaria". En un intento de establecer contacto con los campesinos de las aldeas cercanas de la Cracovia insurrecta que se habían

sublevado contra sus señores, Dembowski muere en un choque con el ejército austríaco.

Uno de los conceptos principales de la filosofía de Dembowski es el del progreso. Según este autor, el contenido principal de la historia es el progreso en la conciencia de la libertad, proposición ésta hegeliana a la que confiere una interpretación democrático-revolucionaria: el progreso social conduce a la conquista del poder político por las masas populares. También en la naturaleza se asiste al progreso. El desarrollo de la naturaleza y la sociedad es infinito. En el avance de la vida social, escribe, "nadie se atreverá a decir a la humanidad: ¡hasta aquí, ni un paso más!"[94] Lo nuevo triunfa sobre lo caduco y sentenciado a perecer.

Entiende Dembowski por nuevo en la vida social ante todo las fuerzas del pueblo que se pone en pie contra "las castas de los ricos". Los que intentan conciliar la fuerza del progreso con la reacción son "eclécticos", es decir, reaccionarios enmascarados que pretenden "poner lo nuevo al servicio de lo viejo". Entre los "eclécticos" incluye a los socialistas cristianos que aspiran a unir religión y socialismo.

Dembowski emplea el concepto de "eclecticismo" como método metafísico cuyo rasgo esencial es conciliar, mitigar, unir mecánicamente los contrarios. A Hegel le critica infringir su propio método dialéctico a la hora de formular el ideal político. La monarquía constitucional —escribe— en cuanto tal... es la personificación política del eclecticismo... Un gobierno constitucional monárquico, lejos de ser mejor que el despotismo, es más falso y corrompido que el absolutismo."[95] A la doctrina "ecléctica" de la concordancia de los aspectos opuestos del objeto que desemboca en la conciliación de éstos enfrenta la doctrina de la lucha de los contrarios llevada hasta el fin. El progreso es para él un combate de fuerzas que "como resultado de su contienda y, por ende, del triunfo de una fuerza sobre otra, crean [un nuevo] organismo y constituyen el progreso, la vida precisamente porque otra vez riñen una

[94] ROK. Poznań, 1844, t. VI, pág. 16.
[95] Cita tomada de *Voprosi filosofii*, № 3, 1950, pág. 351.

batalla ininterrumpida con nuevos elementos"[96]. A tono con esta tesis, incita a los campesinos a acabar por la fuerza con la explotación por parte de la *szlachta* "atroz" y "diabólica".

Tras una complicada evolución, Dembowski pasa del idealismo al materialismo. En 1842, aplaude las ideas expuestas por Engels en *Schelling y la revelación.* En este período, el filósofo polaco tiene afinidades hegeliano-izquierdistas. Más tarde presenta las proposiciones esenciales de su propia filosofía, según la cual el mundo es producto del desarrollo de un principio primario ideal dotado de una fuerza creadora ilimitada. Ideas próximas a éstas expone su primo *Henryk Kamienski* (1813-1865), revolucionario de la nobleza.

Ejerce una influencia positiva sobre Dembowski el estudio de la crítica de Feuerbach a la religión. Pero ya antes de leer a este autor, en 1842, es ateo y declara la religión mezcla de "engaño, violencia, necedad y prejuicios", instrumento para la esclavización espiritual de los campesinos. No acepta, empero, el antropologismo feuerbachiano de la vida social.

A finales de 1843, llega a la conclusión de que el sistema de Hegel está en contradicción con el método dialéctico, revolucionario en su esencia, y considera que tal sistema conduce a la concilación con el "mal" existente y que es necesario crear una nueva filosofía que señale el camino del progreso. El viejo materialismo, en virtud de su carácter fatalista, no puede proporcionar tal filosofía. En 1845, en el artículo *Pensamientos sobre el porvenir de la filosofía,* llega a la deducción materialista filosófica general de que el pensamiento es secundario respecto al ser. Sigue valorando la dialéctica hegeliana, pues considera que el principio primario material se desarrolla según las leyes de la dialéctica.

Por sus concepciones respecto a la sociedad del futuro, Dembowski es socialista utópico y, como Jan Czyński, otro pensador demócrata, difunde en Polonia las ideas de Fourier, si bien podadas, como se ve por los artículos de Dembowski de 1844 y su proclama a los campesinos de Galitzia (verano de 1845), de falansterios y otras quimeras. El socialismo utópico dembowskiano está orgánicamente trabado con la demanda de revolución popular, cosa que se patentiza también en su ética,

[96] Ibídem, pág. 347.

plasmada en el lema de "amor al pueblo llano", en su estética, que se inserta en el romanticismo revolucionario. En el *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx y Engels mencionan al grupo de Dembowski como el partido que juzga la revolución agraria "condición de la liberación nacional" [97] y cuya lucha es apoyada por los proletarios europeos. Con sus intentos de crear una teoría y un método revolucionarios y con su batallar por la emancipación social completa de los trabajadores, Dembowski aparece como precursor de la filosofía marxista en Polonia. La línea democrática de Dembowski es seguida por los demócratas revolucionarios polacos de los años 60 y 70, cuyos mejores representantes, hallándose en la emigración tras la derrota del levantamiento de 1863 (Walery Wróblewski y otros), colaboraron con Marx y Engels y participaron en la Comuna de París.

Los pensadores búlgaros. Cristo Bótev

A mediados del siglo XIX, Bulgaria está sometida a Turquía. El pueblo búlgaro responde al feroz sojuzgamiento extranjero con insurrecciones campesinas espontáneas. A comienzos de los años 70 se forma una situación revolucionaria. La ascendente revolución campesina democrático-burguesa socava los pilares del absolutismo feudal turco, el "más bárbaro" de todos, según expresión del marxista búlgaro Vasil Kolárov.

Relevantes ideólogos del movimiento liberador de esta época son *Vasil Levski* (1837-1873) y el materialista ilustrado *Liuben Karavélov* (1834-1878). Este último es el primer pensador búlgaro del siglo XIX que propaga declaradamente la filosofía materialista que arranca de las ideas de Feuerbach y Chernishevski.

El guía de la democracia revolucionaria búlgara de los años 70 es el eminente pensador materialista *Cristo Bótev* (1848-1876). En su juventud pasa tres años en Rusia, donde estudia en el liceo de Odesa y donde establece relaciones con el movimiento democrático-revolucionario clandestino y estudia a Chernishevski y sus seguidores. Expulsado del liceo por sus

[97] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 4, pág. 458.

ideas, poco después tiene que abandonar Bulgaria y comienza a editar en Rumania los periódicos *La voz de los emigrados búlgaros* y *La bandera* y preside el Comité Central Revolucionario Búlgaro. En 1876 muere a manos de los turcos durante la insurrección independentista de los campesinos búlgaros.

Cristo Bótev trata de unir la lucha de las masas populares contra el dominio turco y la lucha contra los "explotadores patrios". Considera que la revolución "es el arco triunfal de cada pueblo"[98] y establece que la insurrección armada, "la revolución popular, inmediata, temible", es el único camino de los búlgaros para liberarse de todos los esclavizadores, propios y extraños. Al mismo tiempo es un socialista utópico que idealiza la comunidad rural y los talleres artesanos y cree que el pueblo búlgaro, tras llevar a cabo la revolución, abolirá la propiedad privada y desarrollará los "brotes socialistas" que, a su juicio, contienen estas formas de organización social.

Bajo la impresión de la Comuna de París, en 1871 redacta el llamado *Símbolo de la fe de la comuna búlgara,* en el que dice: "Creo... en el único régimen social comunista, salvador de todos los pueblos del yugo secular y los padecimientos a través del trabajo fraterno, la libertad y la igualdad... Espero el despertar de los pueblos y del futuro régimen comunista mundial."[99]

En 1874, según algunos indicios, lee el primer tomo de *El Capital* de Marx, en la traducción rusa. Aplaude la actividad de la Primera Internacional, renuncia a la idealización de la comunidad campesina y declara que ésta se ha convertido en instrumento de los concesionarios de arbitrios y de los usureros. En sus nuevos artículos afirma que la seguridad del triunfo del socialismo en Bulgaria está en la lucha del "proletariado", por el que entiende, empero, no a los obreros industriales, sino a los campesinos y los sectores urbanos humildes. Por ello, cuando escribe que "todos los obreros pobres, sea cual fuere su nacionalidad y donde quiera que vivan, son hermanos" se refiere a la alianza de todos los oprimidos sin que cuente su posición social.

---

[98] Cristo Bótev. *Artículos.* Moscú, 1952, pág. 40.
[99] Cristo Bótev. *Obras Escogidas.* Moscú, 1948, pág. 27.

Bótev considera que las ideas progresistas son el motor del avance histórico. En los años 70, añade a estas concepciones idealistas una proposición que le acerca al materialismo histórico. En efecto, escribe que al principio es necesario conseguir un cambio radical de la situación económica del "proletariado" y luego ya, sobre esta base, construir la cultura nueva, avanzada. Tal o cual forma de moralidad, escribe, es hija de la situación económica y política del pueblo y nunca al contrario.

Por sus convicciones filosóficas, Bótev es materialista y ateo. Su materialismo es consecuencia del rechazo de la religión, lo que le permite descubrir el nexo inmediato entre ésta y el idealismo filosófico. La fe en Dios es mantenida por los opresores a través del clero, que está formado por "espías y oscurantistas que ciegan al pueblo con el miedo a Dios..." [100] "La religión —escribe— es un infortunio para la humanidad, como la peste, el cólera, la guerra y los demás flagelos..." [101]

En estética es continuador de las ideas materialistas de Chernishevski. La literatura debe seguir el ritmo de la vida, encarnar las aspiraciones y necesidades del pueblo reflejando su vida y sus ideales "de modo que no haya ciencia por la ciencia, arte por el arte, que el periodismo deje de rumiar los viejos y podridos residuos europeos, desechados hace ya mucho tiempo" [102]

Las concepciones de Bótev constituyen la conquista suprema del pensamiento teórico del pueblo búlgaro en su período de liberación del yugo feudal turco. Dmitri Blagóev, fundador del Partido Comunista Búlgaro, diría más tarde que Bótev fue "el precursor del socialismo científico en Bulgaria".

Los pensadores servios. Svetozar Markovic.

Svetozar Markovic (1846-1875), eminente escritor y crítico literario, es en el siglo XIX el pensador democrático-revolucionario de más talla entre los pueblos eslavos meridio-

---

100 Cristo Bótev. *Artículos*, pág. 49.
101 Ibídem, págs. 244 y 245.
102 Ibídem, pág. 161.

nales. Inicia su actividad cuando las guarniciones turcas ocupan todavía varias ciudades de Servia, su patria, parte de la cual se halla bajo el yugo de la monarquía austro-húngara.

Precursor inmediato de Markovic es *Zivoin Zuióvich* (1840-1870), seguidor de los demócratas revolucionarios rusos. Las ideas filosóficas de Markovic se forman esencialmente en Rusia, donde termina sus estudios de 1866 a 1869. En una carta dice Markovic que hay que "ser en el pueblo servio lo que han sido Chernishevski, Dobroliúbov y otros en el pueblo ruso". Cuando en 1871 organiza la edición de *Radnic,* el primer periódico balcánico de orientación socialista, comienza a publicar en sus páginas la novela de Chernishevski *¿Qué hacer?* A exponer las ideas económicas de Chernishevski dedica el libro *Principios de economía nacional, o de la ciencia del bienestar nacional;* con este libro, dice, "quisiera, en pos de Chernishevski, crear una economía política socialista" [103].

En una breve permanencia en Suiza lee obras de Marx y Engels. Marx —escribe— "es el primero en indicar al proletariado el modo de resolver el problema social mediante la organización de un partido del proletariado de todos los países". Dice del marxismo que es el "socialismo auténtico", cuyos fundadores demuestran que "los problemas vitales del pueblo son llevados a la mesa de la solución por las necesidades propias del pueblo y no son planteados en virtud de combinaciones mentales que surgen en la cabeza de tales o cuales personas" [104]. De regreso en Servia difunde las obras de Marx y Engels. El conocimiento del marxismo contribuye a profundizar el democratismo revolucionario y el internacionalismo de Markovic, su crítica del liberalismo, a desarrollar sus ideas materialistas y ateas. Pero aunque simpatiza con el marxismo y aplaude a la Primera Internacional, no es un marxista convencido y sigue siendo un demócrata revolucionario de la corriente de Chernishevski, un socialista utópico en la concepción del régimen social del futuro. El socialismo, dice, ha de nacer de la comunidad campesina y de la familia patriarcal tras la destrucción violenta de la "explotación feudal

[103] Cita tomada del libro de I. Skerlic *Svetozar Markovic, su vida, su actividad y sus ideas.* Belgrado, 1922, págs. 131 y 132 (en servio-croata).

[104] Ibídem, pág. 162.

y burocrática". La tierra deberá ser "propiedad comunitaria". Markovic considera que la ley de la inevitabilidad de la revolución proletaria descubierta por Marx no es aplicable más que en los países de Europa Occidental, donde el capitalismo está fuertemente desarrollado, mientras que en Servia existe la posibilidad de pasar al socialismo evitando la fase capitalista. Pero también en esta cuestión desempeña el conocimiento del marxismo un papel favorable para Markovic, pues le ayuda a profundizar la crítica del feudalismo y del capitalismo y a formarse concepciones que le aproximan al materialismo histórico: Markovic subraya la importancia de la economía en la lucha social y ve esta lucha como resultado de las contradicciones entre las clases que ocupan diversa posición en el sistema de relaciones económicas.

Markovic trata de encauzar y alentar ideológicamente la lucha del pueblo servio por la emancipación social, ligándola estrechamente a la lucha de liberación nacional, y considera la revolución campesina de los pueblos de la Península Balcánica como el camino para solucionar las contradicciones maduras.

En sus concepciones filosóficas parte del antropologismo de Chernishevski y defiende la proposición de la primacía y la eternidad de la materia. "La vida toda no es sino el cambio de la materia. El hombre nace y muere, la materia no nace ni muere, *es inmortal*" [105]. Para este autor, la materia no es un elemento pasivo, inerte, sino un ente dotado de un movimiento que le es orgánicamente inherente.

Markovic aprecia los escritos de los materialistas vulgares Büchner, Vogt y Moleschott contra la religión y el idealismo y llama a Büchner "luchador por la victoria de la ciencia sobre la ficción" [106]. Pero no comparte el materialismo vulgar: es adversario del enfoque primitivamente metafísico y mecanicista —que es propio de sus autores— de la solución de los problemas filosóficos y sociológicos. Para Markovic, el pensamiento es una facultad del cerebro que no puede ser reducida al movimiento mecánico, físico ni a ningún otro.

Markovic comprende con mucha más profundidad que los

---

[105] Svetozar Markovic. *Obras Escogidas.* Moscú, 1956, pág. 454.
[106] Ibídem, pág. 452.



materialistas vulgares la significación de los adelantos de la ciencia para refutar la religión y el idealismo. Apoyándose en la obra de Iván Séchenov *Reflejos del cerebro,* demuestra la proposición de que el pensamiento es un producto de procesos que ocurren en el substrato material. Bajo la influencia de Písarev propaga la teoría de Darwin.

A juicio de Markovic, en la ética es donde se riñe la batalla más dura contra el idealismo religioso. En este terreno distingue tres escuelas principales: Los "intuitivistas", los "utilitaristas" y los "realistas". La primera de estas escuelas es idealista, sus representantes admiten el carácter innato de los principios de la moral. La segunda (Bentham, Mill y otros) está más cerca, según Markovic, del materialismo, pero sus representantes estudian las conductas humanas de modo formal, sin analizar las diferencias en las razones de esas conductas ni el verdadero origen de tales razones. En fin, la tercera escuela, la de los "realistas", plantea de modo científico y multilateral el problema y valora no sólo las conductas, sino sus motivaciones desde el punto de vista de la utilidad para las masas. Los representantes de esta escuela, a la que Markovic se adscribe, entienden la utilidad social como bien y felicidad de todos los trabajadores.

El pensador servio subraya que "en todos los pueblos, los principios morales deben desarrollarse en la misma dirección" [107]. Este desarrollo es gradual. El cambio de las condiciones sociales comporta el cambio de las concepciones éticas. "...El hombre puede desarrollarse moralmente sólo conforme cambia el entorno que influye sobre su desarrollo." [108] ¿A qué leyes, empero, se subordina el proceso de cambio de las condiciones sociales, el progreso social en general? Markovic considera que "las leyes que rigen los fenómenos sociales dependen de las leyes de la naturaleza humana" [109]. Estas leyes pueden ser descubiertas mediante el análisis de la "historia natural del hombre", por la que este autor entiende la historia de su desarrollo social. Para él, la historia de la humanidad es

---

[107] Ibídem, pág. 507.
[108] Ibídem, pág. 514.
[109] Ibídem, pág. 490.

ante todo la historia de la actividad laboral de las masas populares. En una carta a N. Markovic formula esta idea evidentemente bajo la influencia de Marx: "... Nuestra vida material es la base de nuestro ser ..." [110] En contradicción con esta afirmación se hallan, empero, otras muchas proposiciones en las que exagera el papel de la intelectualidad en el desarrollo social. A menudo considera que éste es resultado de la lucha de la ciencia y el materialismo contra la religión y el idealismo, de modo que el criterio del desarrollo social parece ser el grado de formación mental del pueblo, e incluso más restrictivamente, el grado de su madurez filosófica.

Referente a la transición a las formas socialistas de vida social, Markovic escribe que "antes de llevar a cabo las transformaciones, en la propia sociedad deben cambiar *los conceptos sociales*" [111], afirmación de carácter idealista, de la que dimana que la revolución socialista sólo es posible cuando la conciencia de todo el pueblo alcance madurez socialista.

Markovic combate en favor del realismo crítico en el arte, defiende la orientación democrática en él y rechaza a los románticos sentimentales que predican la evasión al reino de las ensoñaciones.

Este autor servio fue demócrata revolucionario y materialista, luchó por la solidaridad internacional de los oprimidos y ocupó un lugar prominente en la historia del pensamiento filosófico de los pueblos eslavos meridionales. Continuadores directos de sus ideas son los materialistas *Vasa Pelagic* (1833-1899) y *Bohuslav Šulek* (1816-1895).

Bohemia

Entre los pensadores democráticos de Bohemia y Eslovaquia del período de la revolución de 1848-1849 destacan *Emanuel Arnold* (1800-1869), *Josef Frič* (1829-1890) y *Augustín Smetana* (1814-1851).

El demócrata pequeñoburgués Frič, próximo por sus

[110] Ibídem, pág. 813.
[111] Ibídem, pág. 488.

opiniones sociopolíticas al demócrata radical Arnold, utiliza en su polémica con los liberales nobles las ideas de Herzen, al que conocía personalmente. Es notable su influencia en el desarrollo de la estética realista en Bohemia.

Arnold expone en sus artículos publicísticos el programa político de la democracia revolucionaria checa. En las revoluciones sociales de los oprimidos contra las clases opresoras ve la "plenitud de la vida". En la *Historia de los husitas* (1848) exhorta al derrocamiento revolucionario del sistema feudal y del absolutismo austríaco y a instaurar la república democrática checa. En su propaganda utiliza las tradiciones históricas progresistas del pueblo checo. Arnold es un ateo convencido.

Augustín Smetana era profesor de filosofía en la Universidad de Praga, de la que fue expulsado por simpatizar con la revolución democrático-burguesa; la Iglesia le excomulgó por ateo. Las opiniones filosóficas de Smetana se aproximan a hegelianismo de izquierda, pero en punto a la religión está cerca de Feuerbach. Ofrece gran interés su crítica de la filosofía hegeliana en su obra *Catástrofe y fin de la historia de la filosofía* (1850), especialmente la crítica del fatalismo hegeliano. El hombre de Hegel, dice, carece de actividad, puesto que el Absoluto ha predeterminado ya su destino. Smetana concluye que el método y el sistema de Hegel se hallan en contradicción. A diferencia de Hegel, emite la idea del desarrollo universal en la naturaleza.

Relevante papel en la ciencia y la filosofía, desempeña el insigne matemático checo *Bernard Bolzano* (1781-1848), uno de los iniciadores de la lógica matemática, idealista objetivo en filosofía y socialista utópico por sus ideas sobre la futura sociedad. En su libro *Discurso sobre el mejor Estado* nos habla de una sociedad en la que no habrá propiedad privada ni separación entre el trabajo intelectual y manual, pero en la que se mantendrá la máquina estatal de coacción; la economía en tal Estado será planificada.

Hungría

En Hungría descuellan, entre los pensadores revolucionarios de mediados del siglo XIX y su segunda mitad, el poeta *Sándor Petöfi* (1823-1849) y *Mihaly Tancsics* (1799-1884), así

como *Janos Horarik* (1808-1864), *Pal Vasvári* (1827-1849) y otros autores. En sus inspirados poemas, Petöfi expone sus ideas sobre el carácter progresista de las revoluciones sociales, el protagonismo de las masas populares en el proceso histórico, el arte de aliento popular.

Tancsics es autor de numerosas obras (*Qué es el socialismo y qué es el comunismo,* entre otras) escritas en el espíritu del socialismo utópico relacionado con la idea de la revolución popular. Critica tanto el ordenamiento social del feudalismo como el del capitalismo y ve la gran fuerza emancipadora no sólo en los campesinos oprimidos, sino también en el proletariado.

Horarik, llamado el "Holbach húngaro", combate resueltamente la religión y defiende la filosofía materialista, lo que se expresa marcadamente en su obra autobiográfica *La lucha de Janos Horarik contra la jerarquía y la Iglesia* (1847). Considera que los ciudadanos de la futura sociedad libre deberán ser ateos. Horarik conocía las ideas del socialismo utópico.

Vasvári, en *Narración histórica de vidas* (1848) y en otros trabajos, expone su concepción socialista utópica de la filosofía de la historia, en la que lleva adelante la idea del "progreso eterno" y de la ilustración revolucionaria como vía hacia un régimen social perfecto.

Rumania

En Rumania desarrolla las ideas democrático-revolucionarias *Nicolae Bălcescu* (1819-1852), autor del libro *El problema económico en los principados del Danubio* y de otras obras socioeconómicas. Marx utiliza en *El Capital* los datos de Bălcescu sobre la explotación feudal de los campesinos en los Balcanes. Bălcescu luchó por la abolición de la servidumbre y la concesión de tierras a los campesinos, combatió a los ideólogos de la burguesía liberal sosteniendo que "la revolución no debe negociar con sus enemigos".

En el plano teórico, el mérito principal de este autor corresponde a la sociología. En esta materia emite valiosas ideas acerca del papel de las masas populares en la historia,

aplica la tesis del progreso histórico en relación con el cambio de las formas de la propiedad y recaba que la historia se ocupe no sólo de la vida política de la sociedad, sino también de la economía y la cultura, de la vida del pueblo.

* * *

La ideología democrático-revolucionaria, que en los países de la Europa Oriental del siglo XIX se desarrolla en medio de una dura lucha antifeudal e independentista, conduce a una nueva fase en el progreso del materialismo, que encuentra su expresión más cabal en las doctrinas de los demócratas revolucionarios rusos. Esta fase del materialismo, que se forma en el proceso de reelaboración del materialismo de los siglos XVII y XVIII y del materialismo de Feuerbach, representa un avance en la trayectoria de la filosofía, ya que une las ideas democratico-revolucionarias con los principios del socialismo utópico y con la dialéctica hegeliana acogida ésta con visión crítica e interpretada en el plano materialista. Los representantes del pensamiento democrático-revolucionario son contemporáneos del nacimiento y desarrollo del marxismo. Algunos de ellos conocen la doctrina marxista, lo cual contribuye a la radicalización de sus concepciones. Cierto, Dembowski, Bótev, Markovic y otros demócratas revolucionarios que estudiaron a Marx y Engels no llegaron a ser marxistas, pero sí fueron precursores del marxismo en sus países.

4. Los pensadores democrático-revolucionarios de China en el siglo XIX. Sun Yat-sen

Desde mediados del siglo XIX, la China feudal comienza a convertirse en una semicolonia. La intensificación de la influencia de las potencias extranjeras y la política traidora de la dinastía manchú provoca un profundo malestar entre las fuerzas progresistas del país. Tras la derrota de China en la guerra del opio contra Inglaterra, este malestar desemboca en una insurreción campesina que pasa a la historia con el nombre de Rebelión de Taiping (1851-1864). En el "Estado celeste", territorio liberado del dominio manchú por esta rebelión, se llevan a cabo reformas progresistas, la agraria en primer

termino. En virtud de una serie de circunstancias históricas, la rebelión es sofocada, pero es un poderoso impulso en el mundo de las ideas del pueblo chino. El programa revolucionario de las reformas democráticas que intenta poner en marcha la Rebelión de Taiping es palpitante para China y la idea de la igualdad proclamada por los rebeldes sigue siendo durante decenios la idea más revolucionaria del movimiento campesino. Así las cosas, en los años 90 aparece un movimiento reformador que es también derrotado (1898) y que desempeña un papel progresista y revoluciona a las fuerzas avanzadas de la sociedad china.

Uno de los ideólogos de los reformadores es *Tan Si-tun* (1865-1898). Continuador de las mejores tradiciones de la secular fulosofía materialista de China y buen conocedor de las ciencias naturales de su época, Tan Si-tun intenta crear sobre la base de estas conquistas su propio sistema filosófico. En su *Doctrina del humanismo* relaciona el tradicional concepto de la filosofía china *ch'i*, con la noción de éter, tomada ésta de la ciencia europea. A la substancia material la llama *itai*. El *itai* es un ente invisiple, omnipresente, existe desde toda la eternidad y se halla en movimiento y cambio ininterrumpidos. La cantidad de *itai* en el espacio es invariable. El mundo material, que tiene por basamento el *itai*, se renueva constantemente, lo viejo es reemplazado continuamente por lo nuevo. El motor del movimiento y del cambio eternos de las cosas está constituido por dos fuerzas contrapuestas inmanentes al *itai* materal. Tan Si-tun niega toda dependencia del *itai* respecto de fuerzas supranaturales, pero se atiene al hilozoísmo. Por ejemplo, adjudica a la electricidad la aptitud y la función del cerebro humano.

El materialismo filosófico de este autor es el fundamento teórico de sus concepciones sociopolíticas. Como el mundo material se halla en cambio eterno, dice, también ha de renovarse continuamente la sociedad humana en tanto que parte de él. El feudalismo chino ha caducado y debe ser relevado por un nuevo régimen social presidido por la igualdad de todos. Tan Si-tun difunde la idea de la fraternidad y la paz entre los pueblos y tiene por ideal el advenimiento de una época en la que "no habrá Estados, no habrá guerras..., no

habrá dominio ni despotismo" en la Tierra, en que "el hombre será libre y en la sociedad no habrá diferencias entre nobles y mezquinos, pobres y ricos".

El revolucionario más destacado de la China de finales del siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX es *Sun-Yat-sen* (1866-1925), que sintetiza sus ideas fundamentales en tres famosos principios que formula en 1907: nacionalismo (consolidación de la nación en la lucha por liberarse del dominio manchú), democratismo (instauración de un régimen republicano) y bienestar popular (igualación del derecho a la tierra mediante su nacionalización). La doctrina de Sun Yat-sen expresa la aspiración del pueblo chino a poner fin al yugo feudal e imperialista y constituir un Estado chino libre e independiente.

El programa económico de Sun Yat-sen abría objetivamente ante China el desarrollo capitalista, aunque él consideraba que su realización podía evitar tal desarrollo.

En las concepciones filosóficas de Sun Yat-sen es fuerte la tendencia materialista. Es partidario de la teoría de Darwin sobre el origen de las especies y juzga positivamente su teoría evolucionista. Pero en la doctrina de Sun Yat-sen hallamos elementos de eclecticismo y abundan las contradicciones. En varios problemas (por ejemplo, la clasificación artificial de los hombres en tres grupos conforme a datos intelectuales, la doctrina vitalista, etc.), Sun Yat-sen abraza concepciones idealistas.

A pesar de sus contradicciones e inconsecuencia, la doctrina de este autor constituye un notable progreso en el pensamiento social de China. Lo característico de ella es que en el transcurso de las luchas revolucionarias se fue enriqueciendo y depurándose de su pasada limitación.

El pensamiento filosófico y sociológico de Sun Yat-sen que no es un materialista consecuente, trata de dar soluciones principalmente a los problemas del movimiento liberador del pueblo chino contra el feudalismo y el imperialismo.

Bajo la influencia de la Gran Revolución Socialista de Octubre de 1917 en Rusia, Sun Yat-sen revisa sus concepciones, desarrolla su doctrina de los tres principios populares y la completa con tres planteamientos políticos: colaboración con

los comunistas, apoyo a los obreros y campesinos y sus luchas por una vasta democratización de la vida social en China y alianza con la URSS.

Sun Yat-sen fue un sincero amigo de la Unión Soviética, acogió cálidamente a la Revolución de Octubre, a la que llamó "la gran esperanza de la humanidad". Sun Yat-sen tenía confianza en la indestructibilidad de la amistad soviético-china. El 11 de marzo de 1925, un día antes de fallecer, escribió en su Mensaje a la Unión Soviética: "Llegará el día en que la Unión Soviética, como el mejor amigo y aliado, saludará a la poderosa y libre China, en que ambos países irán juntos y lograrán la victoria en la gran batalla por la libertad de las naciones oprimidas del mundo."

* * *

En consecuencia, en Rusia, Polonia, Bulgaria, Servia, Bohemia y Eslovaquia, Hungría y Rumania en el siglo XIX, en China a finales del siglo XIX y principios del XX y en una serie de países que pasan del feudalismo al capitalismo, se desarrolla el pensamiento democrático-revolucionario. Las concepciones filosóficas de los demócratas revolucionarios de Rusia y otros países de Europa revisten en la mayoría de los casos un carácter materialista, envuelven a menudo profundas ideas dialécticas, están al servicio de las luchas emancipadoras de las masas populares y constituyen la fundamentación teórica de la revolución democrática, de la ciencia y del arte avanzados.

A diferencia de otros filósofos del período premarxista, los demócratas revolucionarios no están ya solos, mantienen unas u otras relaciones con el movimiento liberador de los pueblos, expresan los intereses de los oprimidos, principalmente de las masas campesinas, aunque en conjunto estos revolucionarios son relativamente pocos y sus ideas filosóficas no pueden ser todavía la enseña de las amplias masas populares. La filosofía y la dialéctica materialistas de los demócratas revolucionarios es la conquista suprema del materialismo premarxista. Los demócratas revolucionarios más consecuentes combaten con denuedo diversas formas del idealismo y, como dice Lenin, llegan hasta el materialismo dialéctico y se detienen ante el materialismo histórico.

CAPITULO XI

COMIENZA LA DESINTEGRACION DE LA FILOSOFIA BURGUESA

Las revoluciones democrático-burguesas de 1848 demostraron que la burguesía liberal se había convertido en una clase contrarrevolucionaria. La clase obrera, que hasta entonces había combatido a la nobleza y el absolutismo, lo hace ahora contra la propia burguesía. Los ideólogos burgueses empiezan a ver en el proletariado una fuerza social que amenaza al capitalismo. Por su parte, la burguesía no abriga la intención de llevar hasta el fin las reformas democrático-burguesas y pacta con los elementos feudales reaccionarios. Ya antes de 1848 se venía observando la decadencia de la filosofía burguesa en los países capitalistas más desarrollados de Europa Occidental. Tras la derrota de las revoluciones de 1848 se abre un período de crisis en la filosofía burguesa, que abjura de los adelantos conseguidos anteriormente, abandona la dialéctica y se torna panegirista de las relaciones sociales capitalistas. Unos filósofos burgueses empiezan a difundir el irracionalismo, que menosprecia el papel de la ciencia y la razón; otros presentan el agnosticismo como único enfoque filosófico científico de la realidad.

Los irracionalistas sostienen que la fe en la razón, en su poderío ha dado lugar a peligrosos intentos de conocer las leyes del desarrollo social, de someter a una revisión crítica las bases de la vida social, es decir, la propiedad privada, el derecho y la moral burgueses y la religión. Para ellos, el origen de todos los males sociales radica en el racionalismo, en una admiración desmesurada por la razón que no respeta ni las

autoridades ni los fundamentos de la vida social. Por ello reemplazan la razón por la voluntad, un ente ciego, un impulso autónomo, una especie de principio absoluto inconsciente. A diferencia de los irracionalistas, los agnósticos se nominan positivistas y representantes de la filosofía científica. En realidad, unos y otros se complementan, son idealistas que combaten sin tregua al materialismo.

El voluntarismo irracional. Schopenhauer

Una de las primeras importantes figuras del irracionalismo es el filósofo alemán *Arthur Schopenhauer* (1788-1860). Hijo de un banquero, cursa la enseñanza media en Inglaterra, se licencia en Jena y se instala en Dresde, donde en 1818 termina el primer tomo de su obra fundamental *El mundo como voluntad y representación*. Los acontecimientos de 1848 despiertan en él odio a las masas revolucionarias.

La filosofía de Schopenhauer se apoya principalmente en Kant y Platón y, hasta cierto punto, en Schelling. Al historicismo hegeliano y a la alta valoración del papel del Estado en el desarrollo de la sociedad opone una comprensión ahistórica del individuo, el individualismo ético y la limitación del papel del Estado a funciones puramente policiales. La esencia del individuo, dice este autor, forma la voluntad, independiente de la conciencia, un querer cegado inseparable de la existencia corpórea del hombre, la manifestación de una voluntad cósmica que constituye la base y el verdadero contenido de todo lo existente.

La doctrina de Schopenhauer, idealismo objetivo conjugado con idealismo subjetivo, tiene como particularidad específica el voluntarismo. En pos de Kant, Schopenhauer distingue entre la "cosa en sí" y los "fenómenos". La "cosa en sí" es cognoscible, no es sino la "voluntad". La "voluntad" forma el principio absoluto de todo ser, engendra de modo ininteligible los fenómenos o "representaciones". Con las representaciones aparecen el "objeto" y el "sujeto", que se corresponden y presuponen recíprocamente. Desde este momento no hay objeto sin sujeto, y viceversa.

Con el nacimiento de las formas superiores de la vida orgánica, de las que es culminación el hombre, surge el conocimiento como instrumento auxiliar de la acción. A la par con la conciencia brota el "mundo como representación" con todas sus formas: los correlacionados sujeto y objeto, el espacio y el tiempo, la multiplicidad de las cosas singulares y su trabazón causal. Hasta ahora, el mundo era sólo "voluntad". Ahora se convierte en objeto del sujeto cognoscente o "representación".

La proposición de Schopenhauer consiste en no partir del objeto, como hace el materialismo, ni del sujeto, como hace el idealismo subjetivo, sino de la representación engendrada por la voluntad inconsciente. Como "cosa en sí", la voluntad se revela de modo inmediato al sujeto cognoscente. Ahora bien, la condición de ese conocimiento es nuestro cuerpo. De todos los objetos dados a cada hombre en su representación, sólo su cuerpo sirve para él como fenómeno de la voluntad, gracias a lo cual el hombre es individualidad. De esta suerte, según Schopenhauer, es tesis irrefutable de la filosofía la afirmación de que existo sólo yo, el mundo es mi representación. Por lo que este autor se inserta en el idealismo subjetivo, por más que diga que el solipsismo es "la filosofía de los dementes". Siendo como es, según Schopenhauer, acción del cuerpo, el acto volitivo puede revelarse a la conciencia bien de modo inmediato, bien en el conocimiento, por medio del intelecto. De aquí surge, como afirma Schopenhauer, una doble forma de conocer nuestro cuerpo: 1) conocimiento inmediato de la esencia del cuerpo o conocimiento de la voluntad, y 2) conocimiento del cuerpo como objeto entre los demás objetos. En general, el conocimiento se desarrolla en dos formas: conocimiento inmediato (intuitivo) (conocimiento del intelecto) o conocimiento abstracto (reflexivo) (conocimiento de la razón). El primero es el fundamental: en última instancia, el mundo de la reflexión descansa en la intuición. El análisis del conocimiento reflexivo se torna en Schopenhauer crítica reaccionaria de la ciencia y del pensamiento científico. Esta crítica se despliega como crítica de la forma lógica del concepto y como impugnación de la dialéctica, especialmente su doctrina de la unidad y la lucha de los contrarios.

La afirmación de partida en Schopenhauer consiste en que la ciencia no es tanto actividad *del conocimiento* como actividad dirigida a servir *la voluntad.* El objetivo de la ciencia es satisfacer los intereses *prácticos* que, esencialmente, son siempre intereses de la voluntad, de un querer ciego. El conocimiento perfecto no puede ser más que una contemplación libre de toda relación con la práctica y con los intereses de la voluntad. Esta contemplación considera las cosas no en una relación determinada, sino como contenido, que sólo se manifiesta en toda relación sin estar subordinado a ella.

El conocimiento contemplativo es inaccesible a la ciencia, ya que ésta apela siempre al intelecto, que se halla profundamente inmerso en los intereses de la voluntad. Por el contrario, este conocimiento es perfectamente accesible al arte, pues el arte no se apoya en el intelecto, subordinado a *la voluntad,* sino en *la intuición.* Sólo el conocimiento artístico capta la verdadera imagen del mundo en su esencia. Al conocimiento intuitivo del artista y del filósofo se revela la esencia del mundo como "voluntad", como afán insaciable pleno de lucha y de desdoblamiento. Mediante la intuición artística se conoce no la cosa singular, sino su "idea" o forma eterna. El sentido fundamental de esta doctrina consiste en estimar que el arte, la intuición artística —el conocimiento verdadero— es privilegio exclusivo del genio. La personalidad del artista se contrapone a la masa de mediocridades, la "chusma" desdeñable.

Sobre estos asertos erige Schopenhauer la doctrina de la libertad y la necesidad. Como "cosa en sí", la voluntad es siempre absolutamente libre. Por el contrario, el conjunto todo de los fenómenos de la naturaleza se subordina a la ley de la razón suficiente y, en consecuencia, existe por necesidad. También el hombre es un fenómeno, por lo que sus acciones en el mundo empírico son necesarias. Esto significa que todos los actos de la voluntad derivan de motivaciones independientes del sujeto. El carácter de cada individuo reacciona fatalmente a todas las motivaciones, incitaciones, excluyendo toda clase de acción libre. El hombre es esclavo de su carácter. Al tiempo que admite la condicionalidad causal, el determinismo de todas las acciones humanas, Schopenhauer trata de revenir las deducciones fatalistas dimanantes de la compren-

sión metafísica de la causalidad. Según su doctrina, todo está predeterminado, pero el hecho no está predeterminado por sí mismo, sino como resultado de causas anteriores a él.

El enfoque schopenhaueriano de la vida es pesimista. La vida del hombre transcurre invariablemente entre el deseo y su satisfacción. El deseo es por su naturaleza dolor, la satisfacción del deseo deja ahíto, el objetivo resulta ilusorio, su posesión está desprovista de encanto. Satisfecho el deseo sobrevienen la saciedad y el tedio, que dejan la impronta de desesperación incluso sobre los afortunados y felices. Lo que se llama felicidad es siempre una característica negativa, pues consiste en liberarse del dolor. Pero a este liberarse sucede un nuevo dolor o hastío. El sufrimiento es inherente a la vida, y del acaso depende no el suprimir el dolor, sino únicamente la forma particular que éste toma.

Insatisfecho de las preocupaciones, ocupaciones e inquietudes en que le sumerge el mundo real, el hombre se crea un mundo ficticio de demonios, dioses y santos. Pero en realidad, el hombre está siempre abandonado a sí mismo. El optimismo es una necia concepción, una amarga burla de los sufrimientos de la humanidad. No obstante, al revelar al hombre la inevitabilidad e irreductibilidad de los males del mundo, la conciencia le señala el camino para liberarse de ellos. El filósofo y el artista llegan a un descubrimiento, que consiste en que la voluntad es siempre única en todas sus manifestaciones. Alcanzado este conocimiento, el individuo renuncia a la vida, llega a un estado de plena serenidad, de ausencia de deseos, se sumerge en el ascetismo. Resultado del ascetismo es que, a la par de la vida del cuerpo dado, se aniquila la voluntad del mundo, de la que el cuerpo es manifestación. Y con la aniquilación de la voluntad, el resto del mundo se hunde en la nada, ya que, según Schopenhauer, sin sujeto no hay objeto.

El sentido social del pesimismo schopenhaueriano, como del ascetismo que predica, es obvio. Este filósofo trata de demostrar que la base de todos los sufrimientos humanos tiene carácter cósmico, razón por la cual las reformas sociopolíticas no pueden cambiar nada en la vida del hombre. Cuando afirma que los componentes de las clases poseedoras son tan desgraciados como los de las clases desposeídas, Schopenhauer

está prescribiendo a los trabajadores la renuncia a combatir por unas condiciones de vida mejores. En vez de combatir, les propone que abandonen sus aspiraciones.

Las concepciones políticas de este autor se corresponden con su doctrina voluntarista. La principal de ellas consiste en proponer un Estado policial con su máquina de violencia y atemorización para rechazar todo alzamiento de las masas contra la propiedad, contra el régimen existente y sus institutos. Remitiéndose a Hobbes, Schopenhauer sostiene que el Estado no está dirigido contra el egoísmo, sino únicamente contra las nocivas consecuencias que para cada individuo dimanan de la multiplicidad de individuos que actúan con egoísmo. Estas ideas de Schopenhauer, "cortadas a la medida del filisteo" [1], proclaman la índole reaccionaria de su doctrina.

En los años 20 no tuvo resonancia la filosofía de Schopenhauer. Pero poco antes de la revolución de 1848 y, especialmente, después de ella, se produjo un cambio en el ánimo de la burguesía alemana. Atemorizada por los acontecimientos revolucionarios, la burguesía no necesitaba ya la dialéctica de Hegel. El desarrollo del movimiento obrero y sus primeros éxitos le infundieron pánico. Cundió el pesimismo y el escepticismo. En filosofía se puso de moda el irracionalismo, el voluntarismo y el pesimismo. Había llegado el momento estelar de Schopenhauer. De esta suerte, el virar de la burguesía hacia la reacción política reveló el verdadero fondo social del voluntarismo irracional de Schopenhauer.

El irracionalismo religioso de Kierkegaard

El segundo notable pensador que refleja la iniciada decadencia de la filosofía burguesa es el escritor y filósofo danés *Sören Kierkegaard* (1813-1855). Casi desconocido en vida, a finales del siglo XIX, cuando el capitalismo comienza a pasar a su fase postrera, la imperialista, en Alemania y otros países de Europa Occidental se interesan por su doctrina, interés que aumenta en dichos países y en los Estados Unidos después de la segunda guerra mundial.

[1] C. Marx y F. Engels. *Obras.* t. 20, pág. 368.

Como Schopenhauer, Kierkegaard predica el irracionalismo y sostiene que el pensamiento jamaś puede acceder a la realidad: lo que se piensa no existe en la realidad, es sólo lo pensable, lo posible. El pensamiento es abstracto; la existencia, concreta. Kierkegaard establece la imposibilidad de crear un sistema filosófico y una ciencia que abarquen la realidad toda y fundamenten la previsión en el proceso histórico. El sistema puede envolver únicamente la vivencia del pasado. En el marco de un sistema racionalista no cabe lo que se desarrolla en el tiempo. Incluso si consideramos únicamente un instante de la vida, sus diferencias y contrariedades son tan inmensas que es imposible hallar una idea capaz de conglobar esas contrariedades en una unidad superior. En consecuencia, la filosofía no puede ser un sistema.

El pensamiento y la existencia, lo universal y lo singular son absolutamente contrarios, y no hay tránsito de lo uno a lo otro. *La existencia* es el concepto principal en la doctrina de Kierkegaard, que lo considera como continuo devenir o cambio en el tiempo. Rechaza, empero, la comprensión *dialéctica* del cambio como proceso sujeto a ley en el que la acumulación de los cambios cuantitativos en un fenómeno conduce necesariamente al surgimiento de nuevas cualidades en él. A la dialéctica "cuantitativa" hegeliana opone su dialéctica "cualitativa", según la cual las diferencias cualitativas son primarias e invariables. Este autor niega los cambios continuos y graduales. La vivencia se efectúa exclusivamente en forma de impulsos. A la idea dialéctica de la unidad de los contrarios, opone la fórmula metafísica de "lo uno o lo otro".

En el concepto de "impulso" se basa su idea del desarrollo, que él refiere a la existencia del individuo y presenta como proceso espiritual del mismo. Unicamente a tal proceso le es propia la transformación cualitativa. El estadio más elevado en este proceso surge siempre a consecuencia del impulso o salto. Todo desarrollo espiritual presupone un nuevo esfuerzo —sin él sería imposible el propio desarrollo— y la repetición. Mediante la repetición, en la nueva realidad se preserva y retiene el resultado antes conseguido. Kierkegaard utiliza esta doctrina para fundamentar la ética individualista y las

representaciones conexas acerca de la libertad absoluta, la vivencia del pecado, etc.

El filósofo danés afirma que la citada "repetición" siempre ocurre al pasar de la decisión a la acción: lo que antes sólo se pensaba como posible, ahora, al realizarse, se repite ya como realidad.

El concepto de "repetición" está enfilado contra la doctrina hegeliana de la conciliación de los contrarios en una síntesis superior. Kierkegaard, sin embargo, no critica a Hegel desde el ángulo de una comprensión revolucionaria de la pugna de los contrarios, sino que condena su modo de fundamentar la tesis de la conciliación o unidad de los opuestos. En Hegel, la "conciliación" de los contrarios dimana de su naturaleza objetiva. En Kierkegaard, para trabar en la unidad a los contrarios en lucha se necesita un nuevo factor subjetivo: un acto de la voluntad. La dialéctica de la lucha y la unidad de los contrarios es apresada en el estrecho marco de la actuación personal. La existencia del individuo, tal y como la entiende Kierkegaard, es algo completamente irracional y aun paradójico. Este autor intenta convertir lo absurdo, lo paradójico en determinaciones fundamentales del ser o "existencia". Lo que se denomina verdad, para Kierkegaard es sólo objeto de sentimiento o pasión personal. Existe sólo lo singular. En este sentido, el objeto de la filosofía no es la "esencia", sino la "existencia".

El credo de Kierkegaard no es simplemente error de teórico, es la concepción cardinal de un reaccionario que rechaza la realidad de lo social en cuanto tal. El "género" no es realidad, sino "medio" fantástico. Sólo los individuos constituyen la realidad y sólo en sí mismos pueden confiar, supuesto éste dirigido contra el primado de lo social sobre lo personal. La "existencia" carece de todo sentido para Kierkegaard si no se ve el valor supremo en *lo único,* esto es, lo individual. La definición del hombre como ser social, como miembro de la sociedad equivale, según Kierkegaard, a creer que la gente es un "banco de arenques en el mar": el espectáculo que ofrece quizá sea interesante, pero un arenque por sí mismo tiene poco valor.

Las representaciones de Kierkegaard son sumamente

individualistas y abstractas, pero si las aplicamos a los fenómenos sociales adquieren en el acto un sentido muy concreto: son reaccionarias. Para este autor huelga hablar de la vida social, el gobierno debe ocuparse de cuanto concierne a este problema y el individuo no sólo ha de dejarlo en manos de aquél, sino respetar su autoridad absoluta. Kierkegaard llega a ver en la porra del policía el símbolo de la autoridad absoluta.

La actitud del filósofo danés ante la revolución de 1848 la define su cosmovisión. Sus manifestaciones sobre la revolución rebosan pánico y odio a las demandas y actuaciones de las masas revolucionarias. Para él, las revoluciones de 1848 amenazaban a Dinamarca, pero el peligro no radicaba en la posibilidad de que Alemania atacase a Dinamarca, sino en la libertad política que la revolución prometía.

El estadio supremo que vive el hombre es el religioso. Le preceden el estadio estético y el ético. En el religioso es cuando el hombre alcanza el autoconocimieto más profundo. En punto a la relación entre religión y conocimiento, fe y razón, Kierkegaard vuelve a las opiniones del "padre de la Iglesia" Tertuliano: entiende la fe religiosa como fe en el absurdo o lo paradójico desde el punto de vista de la razón. Dios no es, ni mucho menos, objeto de demostración lógica. Dios es el postulado sin el cual no podemos resistir las contradicciones y los padecimientos de la vida. Con esta opinión de la religión y la fe, Kierkegaard critica la doctrina filosófica de la verdad. La verdad no es una conquista de la razón, sino de la voluntad o, como él dice, una "aventura arriesgada". Unicamente la religión es capaz de conceder esa verdad. Pero no cualquier religión: sólo el cristianismo proporciona las reglas de conducta, pues sólo él es capaz de enseñar al hombre lo que existe realmente. El cristianismo, tal y como lo presenta Kierkegaard, se halla en irrompible trabazón con el pesimismo, con la "vivencia del pecado". Al propio tiempo, el "cristianismo" de Kierkegaard es profundamente antirracional, se orienta a negar el conocimiento y la razón.

Las representaciones religiosas de este autor diferían mucho de la teología oficial del protestantismo danés. Los clericales condenaron la doctrina de Kierkegaard por su índole pesimista. Este rechazó el optimismo oficial y la hipocresía de la

Iglesia protestante. Pero las divergencias de Kierkegaard con el clericalismo protestante dominante no alteran la esencia de su filosofía, son disparidades dentro de un mismo partido religioso que combate el materialismo y el ateísmo. No ha de sorprender por ello que los teólogos protestantes de hoy, como los irracionalistas idealistas, vean en Kierkegaard a su notable precursor.

El positivismo de Comte

Eminente fugura del positivismo en Francia es *Augusto Comte* (1798-1857). En su juventud fue discípulo del gran socialista utópico Saint-Simon, algunas de cuyas ideas aceptó. Pero en conjunto, la doctrina de Comte es profundamente hostil al socialismo, es una reacción burguesa al desarrollo del movimiento emancipador de los trabajadores.

Comte admite que la revolución de 1789 fue históricamente progresista. Al propio tiempo afirma que sumió a la sociedad francesa en el "desorden", el cual ha de ser superado y reemplazado por un nuevo "orden" "científicamente" basado que excluya la posibilidad de otra revolución. La fundamentación teórica de este "orden", es decir, la apología del capitalismo, es el punto de partida y el objetivo principal del sistema comtiano del positivismo.

De 1830 a 1842, Comte trabajó en su obra principal, el *Curso de filosofía positiva*, que constituye el primer período de su labor filosófica. La meditación de Comte va del mundo exterior, de la naturaleza, al hombre. Más tarde, empero, renuncia al punto de partida materialista y propone considerar la naturaleza no como ser objetivo, sino únicamente desde el punto de vista del hombre. En este período entiende que la filosofía debe satisfacer no sólo las demandas de la mente, sino también las de los sentimientos. La humanidad es para él un místico "Gran Ser" y hasta intenta instituir una "religión de la humanidad" y elabora las formas que ha de revestir su culto.

La filosofía comtiana de la historia es idealista. El mundo está regido por las ideas, el progreso de la sociedad es ante todo progreso mental, y el desarrollo mental no sólo va siempre delante del social, sino que lo condiciona. La "historia universal

del espíritu humano" es para él la estrella polar natural y permanente en todo estudio histórico de la humanidad. Este autor se guía por concepciones idealistas al elaborar el plan de reforma de la sociedad y el plan llamado a extraer a la sociedad del estado de caos político y mental en que, a su entender, se halla como resultado de la revolución francesa. Al principio es necesario transformar las opiniones para luego transformar las costumbres y, en fin, las instituciones.

Doctrina comtiana del conocimiento y la ciencia

La teoría comtiana del conocimiento es también idealista y pródiga en contradicciones. Como Hume, el pensador francés entiende que el hombre no puede conocer más que los fenómenos, es decir, hace suyo el punto de vista del agnosticismo. Comte impugna todas las doctrinas que juzgan el fenómeno exteriorización de la esencia y niega la causalidad, que sustituye por el concepto de la sucesión continua de los fenómenos.

Una vez que ha limitado el conocimiento a la esfera de los fenómenos deduce que en la ciencia es imposible *la explicación*. Según Comte, el quehacer de la ciencia no es "explicar" ni investigar la "esencia" o la "causa" de los fenómenos, sino deducir de los primarios los fenómenos secundarios. Las categorías de causa y esencia son vestigios de representaciones precientíficas. Toda verdad científica es relativa, incompleta, mas de esta proposición cierta hace deducciones subjetivas y agnósticas acerca de que en el conocimiento es imposible delimitar lo objetivo de lo subjetivo y de que existe lo incognoscible.

Para Comte, el saber científico envuelve algo tomado del objeto y algo inherente al sujeto. Una filosofía que adjudique en el conocimiento demasiado al sujeto se sumerge en el "misticismo". Una filosofía que lo atribuya todo al objeto se sumerge en el "empirismo". Pero tras afirmar esto, la filosofía comtiana es confusa a la hora de aclarar la verdadera relación entre el objeto y el sujeto en el proceso del conocimiento, ya

que este autor no comprende el papel de la práctica social en el proceso del conocer. Comte entiende por "sujeto" la organización psicofisiológica del individuo.

En contradicción con sus propios juicios sobre el progreso en la ciencia, Comte se niega a ver en la aproximación continua del saber al objeto cognoscible algo más que simple conocimiento de los fenómenos, bien entendido que no todos ellos, ni mucho menos, son cognoscibles. Por ejemplo, declara incognoscible la composición química de las estrellas. Ahora bien, en 1859, dos años después de la muerte de Comte, Roberto Bunsen y Gustavo Kirchhoff descubren el análisis espectral, que permite aclarar la composición química de la atmósfera del Sol y de los astros remotos.

La "ley" de los tres estadios del desarrollo histórico del conocimiento

La fundamentación del sistema filosófico comtiano se halla en su doctrina de los tres estadios del pensamiento y el conocimiento: 1) "teológico", 2) "metafísico", y 3) "positivo". En la fase "teológica" son limitados los conocimientos de que el hombre dispone, en el pensamiento impera la imaginación. Para explicar los fenómenos de la naturaleza, el hombre admite la existencia de seres fantásticos: dioses y espíritus. En la vida práctica, el estadio teológico se caracteriza por la fuerza ilimitada de la autoridad; en la política es la época de la monarquía. En el estadio "metafísico" no es ya Dios el principio primario, sino la naturaleza o una "esencia" abstracta. Manifestaciones de esa esencia son distintas fuerzas. Ahora bien, la fase "metafísica" no es más que un estado transitorio en el desarrollo de la sociedad. Es un período en el que se desarticula toda autoridad, se acentúa en el individuo el egoísmo y su nexo con la sociedad se debilita. En esta fase crece el papel del intelecto en demérito del sentimiento. En la vida política reina el afán de sustituir la monarquía por el poder del pueblo.

El estadio superior del desarrollo del conocimiento y de la sociedad en general es la fase "positiva" o científica; lo

característico en ella es la renuncia a la teología y la metafísica y el reajuste de la vida social en función del conocimiento positivo. Este saber se alcanza no sólo mediante la matemática, la astronomía, la física y la química, sino también la biología y la "sociología". Fin de la ciencia "positiva" y condición de su posibilidad es la averiguación del orden y las leyes de la naturaleza y la sociedad. Se declara cardinalmente insolubles los problemas "metafísicos", esto es, los relativos a la esencia del ser. Comte proclama que la misión de la ciencia y la filosofía es el conocimiento de las leyes de la naturaleza y la sociedad, pero entiende estas leyes como balance de la observación de las relaciones permanentes entre los fenómenos en estudio. El conocimiento de estas relaciones es el único género de saber auténticamente científico y "positivo". El estadio "positivo" ensambla la ruptura entre la teoría y la práctica propia de la fase "metafísica". El conocimiento de las leyes de los fenómenos consiente prever su conducta futura. El fin del conocimiento es "ver para prever" y, con la apoyatura de la previsión, injerirse en el curso de los acontecimientos.

La teoría comtiana de los "tres estadios" del desarrollo de la humanidad es un entramado idealista. Para este pensador, la fuerza propulsora decisiva del progreso social es el progreso del saber, el cual consiste en el tránsito de las representaciones religiosas acerca de los seres sobrenaturales a un concepto abstracto de la naturaleza y de éste, a la ciencia "positiva".

Comte pendula entre una tendencia materialista débilmente dibujada y un idealismo que prima por doquier en su meditación y que unas veces emerge como idealismo objetivo y otras como idealismo subjetivo. En Comte es contradictorio el objeto de la filosofía. Tan pronto reconoce como niega a la filosofía un objeto propio y distinto a los estudiados por las ciencias especiales. De un lado, la filosofía no puede ser más que la generalización de los resultados conseguidos por las ciencias particulares y, en este sentido carece de objeto de conocimiento propio. De otro, en la propia tarea de esa generalización ve algo *específico*, propio *sólo* de la filosofía. Por ejemplo, según Comte, ninguna de las ciencias especiales puede comprender el nexo entre los conocimientos que trascienden su propia esfera. Las ciencias concretas están

limitadas por la división del trabajo, cada una de ellas ve únicamente su objeto. Mientras, la filosofía "positiva" investiga las relaciones entre las ciencias especiales, sus conexiones.

La clasificación de las ciencias

Una filosofía así comprendida conduce a una nueva clasificación de las ciencias. Comte dispone las ciencias en un orden gradual descedente de sencillez y abstracción. En el primer lugar de su clasificación figuran las matemáticas, la ciencia de los objetos más sencillos y, al mismo tiempo, la más abstracta. Le siguen la astronomía, la física, la química, la biología y, por último, la "física social" o sociología. En esta sucesión, ninguna ciencia puede ser deducida de las precedentes: cada una es más complicada que éstas. Y se subordina no sólo a las leyes comunes a ella y las anteriores, sino a las leyes especiales de su propia esfera. Esta clasificación reproduce, a juicio de Comte, el orden natural en tanto es accesible a las ciencias y el orden histórico de desarrollo de las propias ciencias. Si las matemáticas ocupan el primer lugar en la clasificación de Comte, no es sólo por ser la ciencia más simple y abstracta, sino también por ser la primera que se ha constituido como ciencia "positiva". Del mismo modo, la sociología —la última de las ciencias fundamentales—, que por sus notas es la más complicada y concreta, es al propio tiempo la última que se constituye como ciencia "positiva".

Las concepciones sociológicas de Comte

La sociología comtiana es no sólo teóricamente la parte más débil de esta doctrina; es políticamente la más reaccionaria. De Comte parte una larga sucesión de sociólogos positivistas del siglo XIX que basan esta ciencia no en el estudio de la historia real de la sociedad, sino en algunos principios apriorísticos. Lenin ha explicado en qué consiste el vicio metodológico de todas las teorías de este tipo. "Comenzar preguntando qué es la sociedad y qué es el progreso —dice Lenin— significa comenzar por el final. ¿Cómo se puede llegar una concepción

de la sociedad y el progreso en general si no se ha estudiado en particular formación social alguna, si no se ha sabido siquiera establecer esa concepción, si no se ha sabido siquiera encarar un estudio serio, un análisis objetivo de cualquiera de las relaciones sociales? Es el síntoma más evidente de la metafísica por la que comenzaba toda ciencia: cuando no se sabía iniciar el estudio de los hechos, se inventaba *a priori* teorías generales que siempre eran estériles."[2] Lo fundamental en la sociología comtiana es la concepción de la sociedad como "organismo social" análogo al organismo biológico. Sigue de esto la existencia de solidaridad entre las partes componentes, los órganos y las funciones del organismo social. El propio Comte reconoce que la "solidaridad social general" es para él "la idea primaria de la doctrina acerca de la sociedad". Es obvia la índole anticientífica y hasta reaccionaria de estas afirmaciones. Pese a ser testigo de las revoluciones francesas de 1830 y 1848 y contemporáneo de los historiadores de la Restauración, Comte no alcanza a ver tan importante proceso de la historia de la sociedad francesa de la primera mitad del siglo XIX como es el ascenso de la lucha de clases entre los proletarios y los capitalistas. Para Comte, los empresarios capitalistas y los proletarios obreros no son dos clases antagónicas, sino *una* clase, de lo cual deduce la existencia de la "armonía social", de la "unidad" de las clases sociales. A esta ilusión fundamental se eslabonan otras. Comte cree que la "filosofía positiva" es capaz de obligar a los capitalistas a convertirse, de gentes ávidas, en "necesarios depositarios de los capitales sociales", razón por la cual sostiene que el poder político debe pertenecer a los "jefes de la industria", esto es, a los banqueros en tanto que clase investida de las funciones más generales. De la incapacidad de la revolución *burguesa* para reestructurar racionalmente la sociedad infiere la negación de *toda* revolución como proceso cardinalmente hostil al "orden", así como la negación de las doctrinas revolucionarias y materialistas que habían preparado teóricamente a la revolución francesa; rechaza no sólo la

---

[2] V. I. Lenin. *Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas. O. C.*, t. 1, pág. 141.

demanda de igualdad universal, sino también la de democracia. A la clase obrera le reconoce únicamente la capacidad pasiva de comprender las doctrinas de la filosofía positiva y considera deber incuestionable de los obreros someterse en todo a los empresarios.

La filosofía de Comte es significativa. En la persona de este autor, como en la de Schopenhauer, la filosofía burguesa de la primera mitad del siglo XIX emprende una línea descedente, se torna portavoz de ideas y doctrinas reaccionarias: idealistas subjetivas, voluntaristas y positivistas eclécticas burguesas.

INDICE DE NOMBRES

Abelardo, Pedro — 137.
Abentofail — 122.
Agustín Aurelio — 134,141.
Ajsharúmov D. D. — 421.
Ajúndov, Mirza Fatalí — 460, 463.
Aksákov, K. S. — 398.
Al-Asari — 121,122.
Alberto de Bollstädt — 141,142.
Alceo — 48.
Alembert, Juan le Rond d' — 234, 246, 268, 269, 274, 276.
Alfarabi — 121, 122, 129, 130.
Algazali — 122.
Al-Jorezmi — 128.
Alkindi — 121.
Alquídames — 69.
Anacreonte — 48.
Anaxágoras — 65-67, 69, 73, 74, 156.
Anaximandro — 51-55, 57, 66.
Anaxímenes — 51, 54, 55, 57.
Ando Sioeki — 116.
Anichkov, D. S. — 290-293.
Annenkov, P. V. — 401, 402.
Anselmo de Canterbury — 136, 137.
Antístenes — 71.
Antonóvich, M. A. — 440-443.
Aquino, Tomás de — 14, 141-146.
Aretis — 117.
Aristipo — 72, 73.
Aristófanes — 48, 70.
Aristóteles — 13, 48, 70, 71, 83-94, 98, 103, 104, 116, 119-122, 124, 127, 129, 130, 139, 141, 142, 148, 150, 153, 156, 162, 175, 178, 181, 188, 190, 197, 198, 200, 209, 245, 247, 419.
Arnold, Emanuel — 478, 479.
Arquímedes — 177.
Ar-Razí — 119.
Artemio — 164.
Avempace — 122.
Avenarius — 451.
Averroes — 122-124, 140.
Avicebrón — 124.
Avicena — 121, 122, 129-131, 140, 141, 143, 216.
Ayet — 127.

Bacon, Francisco — 13, 194, 196-203, 206, 210, 222, 224, 270, 271, 282, 435.
Bacon, Rogelio — 147, 148.
Badarayana — 31.
Bahmaniar, A. G. — 125.
Bakunin, M. A. — 400, 402, 415, 443, 444, 452-455.
Bălcescu, Nicolae — 480.
Balodis, Peteris — 466.
Bariatinski, A. P. — 304, 305.
Bashkín, M. S. — 163, 164.
Baturin, P. S. — 290-292.
Bauer, Bruno — 373-375.
Bayle, Pierre — 247, 248, 251, 282.
Beklemíshev, A. P. — 421.
Belinski, V. G. — 400, 402, 404-411,

421, 423, 426, 428, 429, 435, 439, 443, 452.
Belobotski, A.— 165.
Bentham, Jeremy — 477.
Berkeley, George — 228, 230-234.
Bernardo de Arezzo — 150.
Bernardo de Clairvaux — 138.
Bestúzhev, A. A.— 304, 306, 307.
Bestúzhev, N. A.— 301.
Bestúzhev-Riumin, M. P.— 304, 307.
Blagóev, D. N.— 474.
Blanqui, Luis — 449.
Blau, Juan — 165.
Bobríschev-Pushkin, P. S.— 306.
Bodín, Juan — 173.
Bogdánov, A.— 20.
Böhme, Jakobo — 200.
Bolzano, Bernard — 479.
Bonnet, Charles — 299.
Borísov, P. I.— 304, 305, 307.
Bótev, Cristo — 472-474, 481.
Botkin, V. P.— 400-402.
Boyle, Robert — 196.
Brown, John — 339.
Bruno, Giordano — 180-184, 187, 189, 193, 419.
Büchner, Friedrich Karl Christian Ludwig — 378, 445, 477.
Buckle, Henry Thomas — 402, 434.
Buenaventura, G. F.— 141.
Buffon, Georges-Louis-Leclerk de — 264, 265.
Bulgarin, F. V.— 398.
Bunsen, Robert Wilhelm — 496.
Buridán, Juan — 150.
Butashévich-Petrashevski, M. V.— 421.
Byron, George Gordon — 411.

Campanella, Tommaso — 174, 175.
Carpenter, William Benjamin — 425, 426.
Catulo — 48.
Cicerón — 14.
Clemente de Alejandría — 134.
Comte, Augusto — 402, 425, 445, 494-500.
Conches, Guillermo de — 138.
Condillac, Etienne Bonnot de — 246, 253-255.
Confucio — 20, 36, 37.
Copérnico, Nicolás — 165, 177-179, 181, 187-189, 210, 282, 295, 318.
Czynski Jan — 472.

Chaadáev, P. Y.— 399, 400.
Chambers, Ephraim — 275.
Chan Tsai — 107, 108.
Chavchavadze, I. G.—460-462.
Chen Hao — 106.
Chen I — 106.
Chernishevski, N. G.— 13, 331, 394, 402, 403, 413, 414, 423-444, 457, 472, 474-476.
Chuang-tse — 39, 40.
Chu Hsi — 106, 107, 109, 111, 115.

Damasceno, Juan — 116.
Daniel el Enclaustrado — 158, 159.
Darwin, Charles — 386, 443, 451, 477.
David Anajt — 126.
David de Dinant — 139.
Daub, Karl — 373.
Dembowski, E.— 469-472, 481.
Demócrito — 48, 67-69, 73-79, 96, 97, 153, 156, 181, 192, 224, 355, 426.
Descartes, René — 194, 196, 202-209, 215-217, 220, 224, 239, 243, 247, 261, 266, 267, 269, 271, 277, 282-284, 292, 317.
Desnitski, S. E.— 290, 293, 294.
Diderot, Denis — 234, 261, 263-266, 268-271, 274-276, 278, 312, 314, 426, 440.
Dobroliúbov, N. A.— 402, 403, 435-440, 475.
Donish, Ahmad — 464, 465.
Dostoievski, F. M.— 439, 440, 442.
Druzhinin, A. V.— 401.
Duns Escoto, Juan — 141, 144-146.

El-Biruni — 121, 129.
Empédocles — 63-68.
Enesidemo — 96.
Engels, Federico — 6, 12, 17, 20, 21, 24, 49, 50, 57, 78, 82, 86, 138, 169, 170, 173, 178, 180, 185, 224, 238, 261, 268, 312, 315, 317, 338, 350, 354, 357, 365, 367, 370, 376, 381, 387, 392, 393, 396, 408, 429, 435, 440, 441, 445, 446, 448, 451-453, 455, 459, 467, 469, 472, 475, 481.
Epifani Slavitski — 165.
Epicuro — 48, 77, 96-102, 150, 153, 156, 181, 210, 247.
Escoto Erigena, Juan — 135, 136.
Esquilo — 48, 156.
Euclides — 73, 177.
Euclides de Megara — 73.
Euler, Leonardo — 264, 287.
Eurípides — 48, 156.
Eznik Kojbetsí — 126.

Falconet, Etienne-Maurice — 268.
Fan Cheng — 105.
Fedón de Elis — 73.
Felipe el Filósofo — 156.
Feodosi Kosói — 163, 164.
Feuerbach — 13, 240, 315, 331, 372, 375-396, 406, 416, 420, 423, 426, 427, 433, 435, 471, 472, 479, 481.
Fichte, Johann Gottlieb — 14, 310, 312, 331-339, 343, 356, 400.
Fidias — 48.
Filíppov, P. N. — 421.
Filón de Alejandría — 103.
Filoteo — 159, 160.
Focio — 116, 117.
Fonvizin, D. I. — 290, 293.
Fontenelle — 282.
Forster, Georg — 263.
Fourier, Charles — 405, 423, 472.
Frank, Philipp — 14.
Frankó, I. Y. — 456, 458, 459.
Frič, Josef — 478.
Fujiwara Seika — 114.

Gabler, Georg Andreas — 373.
Galeno, Claudio — 119, 120.
Galilei, Galileo — 184, 187-193, 196, 210, 222, 224, 282, 317.
Gassendi, Pierre — 210, 247, 282.
Gilbert, William — 196.
Goethe, Johann Wolfgang — 263, 264, 312, 261, 410, 411.
Gógol, N. V. — 405, 408, 409, 425.
Goncharov, I. A. — 439, 440.
Gorbachevski, I. I. — 304.
Gorgias — 68, 69.
Göschel, Karl Friedrich — 373.
Gotama (Gautama) — 33.
Grabovski, P. A. — 456.
Granovski, T. N. — 399, 401.
Grech, N. I. — 398.
Grigóriev, N. P. — 421.

Haller, Albrecht von — 299, 339.
Han Fei — 41.
Han Yü — 106.
Harvey, William — 196, 206, 210, 283.
Hartmann, Edward — 451.
Hayasi Razan — 115.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich — 11-14, 18, 68. 86. 87. 310, 312-315, 342-376, 380, 390, 393, 399, 400, 404, 406, 419, 420, 423, 425, 428, 433, 435, 460, 466, 467, 470-472, 479, 490, 492.
Helvecio, Claude-Andrien — 234, 263-265, 272-275, 298, 312, 314.
Heráclito de Efeso — 48, 50, 57-60, 65, 66-68, 99, 125, 419.
Herder, Johann Gottfried — 263, 299, 433.
Hering, Ewald — 451.
Herodoto — 45, 48.
Herzen, A. I. — 13, 402, 403, 412-423, 426, 428, 435, 439, 443 445, 452, 479.
Hesíodo — 48, 55.
Hilarión — 158.

Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm — 373.
Hipias — 68.
Hipócrates — 119, 153.
Hobbes, Thomas — 14, 209-214, 221, 222, 226, 249, 255, 264, 265, 329, 490.
Holbach, Paul-Henri — 263-268, 272-275, 312, 314, 426, 480.
Homero — 48, 55, 153, 410.
Horacio — 48.
Horarik, Janos — 480.
Huan Tsun-hsi — 109.
Hugo — 138.
Hui Shi — 38.
Hume, David — 228, 234-237, 318.
Hu Tun-lin — 109,
Huygens, Christian — 215.

Indokoplevst, Cosma — 155.
Ioánn — 154.
Italos, Juan — 117.
Ito Jinsai — 115.

Jakobson, Carl Robert — 467.
Jámblico — 103.
Jaspers, Karl — 14.
Jenófanes — 55, 56, 61.
Jenofonte — 70, 156.
Jomiakov, A. S. — 398.

Kabir — 114.
Kaibara, Ekken — 115.
Kaisárov, A. S. — 301.
Kajovski, P. G. — 304.
Kalinovski, K. S. — 459, 460.
Kamienski, Henryk — 471.
Kanada — 34.
Kant, Manuel — 14, 301, 310, 312,-334, 336, 343, 344, 356, 372, 390, 393, 425, 428, 433, 486.
Kantemir — 281-283.
Kapila — 32.
Karavélov, Liuben — 472.
Karamzín, N. M. — 309.
Kárpov, V. N. — 398.
Kashkin, N. S. — 421, 422.
Katkov, M. N. — 401, 402.
Kavelin, K. D. — 401, 402, 445, 451.
Kepler, Iohannes — 189, 210.
Khayyam, Omar — 119, 131.
Kielmeyer, Karl Friedrich — 339.
Kierkegaard, Sören — 490-494.
Kireievski, I. V. — 398.
Kirchhoff, Gustavo — 496.
Kiujelbéker, V. K. — 306.
Kolárov, V. P. — 472.
Kollataj, Hugo — 468.
Kotliarevski, I. P. — 295.
Kotsiubinski, M. M. — 456.
Kozelski, Y. P. — 290-292.
Kozlov, A. A. — 451.
Kréchetov, F. V. — 301.
Kriúkov, N. A. — 304, 306, 309.
Krizhánich, Y. — 165-167.
Kunanbáev, Abáy — 465, 466.
Kunitsin, A. P. — 301.
Kung-Sun Lung — 38.
Kúritsin, F. V. — 163, 164.

Lamanski, V. I. — 421.
Lamarck, Jean-Baptiste — 361.
La Mettrie, Julien Offroy de — 247, 263-266, 269, 271, 275.
Lange, Friedrich Albert — 451.
Lao-tse — 38, 39, 42.
Laplace, Pierre-Simon de — 264.
Lavrov, P. L. — 443-451.
Lavoissier, Antoine-Laurent — 264, 286, 339.
Leeuwenhoek, Anton van — 215.
Leibniz, Gottfried Wilhelm von — 196, 237-245, 252, 261, 262, 271, 277, 282, 284, 286, 292, 305, 314, 318.
Lelewel, Joachim — 469.
Lenin, V. I. — 10, 12, 13, 23, 25, 58, 68, 69, 78, 79, 83, 86, 87, 89, 234, 277, 279, 280, 300, 313, 315, 320, 330, 351, 352, 354, 356, 357, 369, 370, 387, 388, 394, 401, 402, 408, 409, 412, 414-416, 420, 424, 429, 432, 434, 435, 442, 444, 449, 453, 454, 467, 484, 498.
Leonardo da Vinci — 184-187, 190.

Le Roy, Henri — 215.
Lesévich, V. V. — 451.
Lesia Ukraínka — 456.
Lessing, Gotthold Ephraim — 262, 440.
Leucipo — 67, 74, 426.
Levski, Vasil — 472.
Licofrón — 69.
Li Chi — 108.
Locke, John — 222-229, 231, 232, 237, 244, 246, 253, 254, 260, 264, 270.
Lomonósov, M. V. — 181, 281, 284-289, 297, 339.
Lopatin, G. A. — 434.
Lopatinski, Feofilakt — 281.
Lubkin, A. S. — 301, 302.
Lucrecio — 48, 100-102, 181, 305, 426.
Lunin, M. S. — 307, 308.
Lutero, Martín — 173.
Llull, Ramón — 141, 146, 165.

Mackevičius, Antanas — 460.
Madhva — 31.
Magallanes, Fernando de — 169.
Maikov, A. N. — 421.
Maikov, V. N. — 421.
Maimónides, Moisés — 124.
Malinovski, V. F. — 301.
Mani — 118, 126.
Maquiavelo, Nicolás — 172, 173.
Marković, Svetozar — 474-478, 481.
Marx, Carlos — 25, 43, 49, 50, 78, 82, 93, 168, 172, 192, 194, 196, 200, 201, 203, 205, 210, 214, 224, 226, 277, 313, 315, 342, 354, 356, 357, 376, 381, 388, 390, 392, 396, 408, 415, 434, 435, 440, 445, 448, 450, 451-453, 455, 459, 467, 472, 473, 475, 476, 478, 480, 481.
Maxim Grek — 162.
Maupertuis, Pierre-Louis-Moreau — 265.
Mazdak — 118, 119.
Mencio — 37.
Mendelson, Moisés — 299, 305.
Mickiewicz, Adam — 469.
Mill, John Stuart — 402, 425, 477.
Modrzewski, Andrés Ftycz — 173.
Moleschott, Jacob — 378, 445, 476.
Montesquieu, Charles — 246, 248-250, 300, 435.
Moro, Tomás — 173, 174.
Mo-tse — 37, 38.
Münzer, Tomás — 173, 175.
Muraviov, N. M. — 303, 307, 308.
Muraviov-Apóstol, S. I. — 304, 307.
Muro Kiuso — 115.

Naigeon, Jacques-André — 266.
Nakae Toju — 114.
Nalbandián M. L. — 460-462.
Nausifanes — 96.
Nehru, Jawaharlal — 113.
Nekrásov, N. A. — 435.
Néstor — 153.
Newton, Isaak — 196, 230, 238, 244, 246, 251, 252, 264, 282, 317.
Nicéforo — 154, 155.
Nicolás de Autrecourt — 150.
Nicolás de Cusa — 176, 177, 180, 183, 184, 314.
Nikitin, I. S. — 439.
Nikoladze, N. Y. — 461.
Nil Sorski — 160-162.
Nizami Ganjevi — 125.
Nóvikov, N. I. — 290, 293.
Novitski, O. M. — 398.

Obolenski, E. P. — 307.
Occam, Guillermo de — 148-150.
Ogariov, N. P. — 402, 403, 406, 412-421, 435, 443, 445.
Oresme, Nicolás de — 150, 151.
Orígenes — 134.
Osipovski, T. F. — 301, 302.
Ostrovski, A. N. — 439, 440.
Owen, Robert — 405.

Papin, Denis — 238.
Parménides — 61, 62, 64, 68, 81.
Partadze — 127.

Pascal, Blaise — 253.
Patrikéiev, Vassián — 161.
Pássek, V. V. — 301.
Patanjali — 33.
Paulsen, Friedrich — 451.
Pelagić, Vasa — 478.
Peresvétov, I. S. — 160.
Pericles — 65.
Péstel, P. I. — 303, 304, 308.
Petöfi, Sándor — 479, 480.
Petritsi, Juan — 127, 128.
Pirrón — 95, 96.
Písarev, D. I. — 402, 440-443.
Pitágoras — 56, 57, 63, 64, 156.
Platón — 14, 48, 70, 71, 78-87, 93, 104, 116, 117, 119, 134, 141, 153, 156, 162, 175, 200, 245, 442, 486.
Plejánov, G. V. — 467.
Plinio — 165.
Plotino — 103, 104, 245.
Plutarco — 47.
Pnin, I. P. — 301.
Pogodin, M. P. — 397, 398.
Polénov, A. Y. — 290, 293.
Polícrates — 56.
Popugáev, V. V. — 301.
Porfirio — 103, 104, 127.
Pososhkov, I. T. — 281.
Póstnikov, P. V. — 281.
Praxíteles — 48.
Priestley Joseph — 339.
Proclo — 103, 104.
Pródicos — 68, 69.
Prokopóvich, F. — 281-283.
Protágoras — 68, 69.
Proudhon, Pierre-Joseph — 425, 450.
Psellos, Miguel — 117, 127.
Pshavela, Vazha — 461.
Ptolomeo — 178, 181.
Pushkin, A. S. — 304, 306, 409-411.

Radíschev, A. N. — 293, 295-297, 299-301, 303, 309, 412.
Raevski, V. F. — 304-306.
Rainis, Janis — 466, 467.
Ramanuja — 113.
Rembrandt, Harmensz van Rijn — 215.
Riléiev, K. F. — 304, 306, 307.
Ricardo — 138.
Robinet, Jean-Baptiste — 269.
Roscelino de Compiègne — 136.
Rousseau, Juan Jacobo — 253, 256-261, 273, 276, 300, 329, 336, 435.
Rustaveli, Shotá — 218.

Safo — 48.
Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy — 405, 412, 433, 494.
Saltikov-Schedrín, M. E. — 439.
Samarin, Y. F. — 282, 398.
Sankara — 31, 112, 113.
Satin, N. M. — 412.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph — 310, 314, 338-345, 399-402, 425, 433, 471, 486.
Schiller, Johann Christoph Friedrich — 263, 312, 410.
Schopenhauer, Arthur — 451, 486-491, 500.
Schubart, Christian — 263.
Scott, Walter — 411.
Séchenov, I. M. — 477.
Serakowski, Zygmunt — 460.
Seume, Johann — 263.
Sexto el Empírico — 96.
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper — 264.
Shakespeare, Guillermo — 410.
Shelgunov, N. V. — 440-443.
Schevchenko, T. G. — 456-458.
Sheviriov. S. P. — 397, 398.
Shirakatsí, Anania — 126.
Shuliátikov, V. M. — 20.
Sigerio de Brabante — 140.
Simeón Pólotski — 164, 165.
Siung-tse — 40, 41.
Skovorodá, G. S. — 294, 295.
Smetana, Agustín — 478, 479.
Snelius, Willebrord — 215.
Sócrates — 70, 71, 73, 79, 156, 162.
Sófocles — 156.
Soloviov, V. S. — 451.

Spencer, Herbert — 450.
Spéshnev, N. A. — 421, 422.
Spinoza, Baruch (Benedict) — 131, 196, 214-222, 230, 239, 261-264, 277, 282, 314, 336, 380, 391.
Stankévich, N. V. — 399, 400, 452.
Staszic, Stanislaw — 468.
Stirner, Max — 373, 453.
Strauss, David Friedrich — 373-375.
Šulek, Bohuslav — 478.
Sun Yat-sen — 481, 483, 484.
Sung K'eng — 39.

Tai yen — 110, 111.
Tales de Mileto — 47, 51-55, 57, 66.
Tancsics, Mihaly — 479, 480.
Tan Si-tun — 482.
Tatevatsí, Gregorio — 126, 127.
Tatíschev, V. N. — 281-283.
Teodoro — 73.
Tertuliano — 493.
Ti — 39.
Timón — 96.
Tindal, Matthew — 264.
Tkachev, P. N. — 443, 444, 449-452.
Toland, John — 229, 230, 264, 266.
Torricelli, Evangelista — 196.
Trasímaco — 69.
Tretiakov, I. A. — 290, 293, 294.
Tsereteli, Akaki — 461, 462.
Tsereteli, Gregorio — 461.
Tucídides — 48, 165.
Tulsi Das — 114.
Tun Chu-shu — 42.
Turguéniev, I. S. — 439, 440.
Turgueniev, N. I. — 304.

Ueberweg, Friedrich — 19.
Uvárov, S. S. — 397, 398.

Valijánov, Chokán — 465.
Vardhamana — 27.
Vasej, Mirzá Safí — 463.
Vasvári, Pal — 480.
Vesalio, Andrés — 165.
Vilde, Eduard — 467.
Vladimiro Monomaj — 154, 158.
Vogt, Karl — 378, 445, 476.
Vólotzki, Iósif — 160, 161.
Voltaire, Francais-Marie Arouet — 14, 246, 250-253, 257, 259, 274, 276.
Vorotnetsí, Juan — 126, 127,

Wan Chuang-shan — 109, 110.
Wan Chun — 42.
Wan Tin-sian — 109.
Wan Yang-min — 108, 109.
Weidenbaums, Eduards — 466.
Wittgenstein, Ludwig — 14.
Wolff, Chistian — 245, 261, 262, 284, 291, 318.
Wróblewski, Walery — 472.

Yavorski, Stefan — 281.
Yakushkin, I. D. — 304-306.
Yamaga Soko — 115.
Yang Chu — 39.
Ying Wen — 39.
Yurkévich, P. D. — 398, 425, 442, 451.

Zenón de Citio — 98.
Zenón de Elea — 61-63, 73, 74.
Zinovi Otenski — 164.
Zuióvich, Zivoin — 475.

INDICE

Capítulo I. LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA EN CUANTO CIENCIA, SU OBJETO, METODO Y SIGNIFICACION 5

1. Objeto de la historia de la filosofía en cuanto ciencia 5
2. Los principios marxistas en su aplicación a la historia de la filosofía 10
3. El método marxista de conocimiento de la historia de la filosofía y de las leyes de su desarrollo 15
4. Períodos fundamentales del desarrollo de la filosofía 22
5. Significación de la historia de la filosofía como ciencia 24

Capítulo II. LA FILOSOFIA DE LOS PAISES DEL ORIENTE ANTIGUO 26

1. La filosofía de la India Antigua 26
2. Nacimiento y desarrollo del pensamiento filosófico en la China antigua 36
3. Nacimiento de la filosofía en Babilonia y Egipto 43

Capítulo III. LA FILOSOFIA DE LA SOCIEDAD ESCLAVISTA DE GRECIA Y ROMA 48

1. La filosofía del oriente y el occidente griegos antiguos 51
2. Surgimiento de la contraposición entre la dialéctica y la metafísica 57
3. El materialismo en la época de surgimiento de las democracias esclavistas 63
4. El pensamiento filosófico en las democracias esclavistas desarrolladas. La sofística (siglos V y IV a. de n.e.) 67
5. La lucha entre el materialismo y el idealismo en la época de la crisis de la democracia esclavista ateniense 70

6. La filosofía helenística 94
7. La filosofía de la sociedad esclavista de la Roma Antigua 100

Capítulo IV. LA FILOSOFIA DE LA EPOCA DEL FEUDALISMO 105

I. **El pensamiento filosófico y sociológico en los países de Oriente** 105
1. La lucha entre el materialismo y el idealismo en la China feudal 105
2. El pensamiento filosófico en la India 111
3. El pensamiento filosófico en el Japón 114
4. El pensamiento filosófico en Bizancio 116
5. El pensamiento filosófico en Persia 117
6. La filosofía en los países árabes 119
7. El pensamiento filosófico de los pueblos de Transcaucasia y Asia Central 125
II. **El pensamiento filosófico en los países de Europa Occidental** 132
III. **El pensamiento filosófico de Rusia de los siglos IX al XVII** 151

Capítulo V. LA FILOSOFIA DE LOS PAISES DE EUROPA OCCIDENTAL EN EL PERIODO DE TRANSITO DEL FEUDALISMO AL CAPITALISMO (DEL SIGLO XV A COMIENZOS DEL XVII) 168

Capítulo VI. EL DESARROLLO DE LA FILOSOFIA EUROOCCIDENTAL EN EL PERIODO DE LAS REVOLUCIONES BURGUESAS (DESDE FINALES DEL SIGLO XVI HASTA FINALES DEL SIGLO XVIII) 194

1. Bacon y Descartes, fundadores de la filosofía burguesa 194
2. La filosofía de Inglaterra a finales del siglo XVII y en el siglo XVIII. El idealismo subjetivo de Berkeley. El agnosticismo de Hume 228
3. La filosofía de Alemania en el siglo XVII. El idealismo objetivo de Leibniz 237
4. La ilustración francesa del siglo XVIII 245
5. La ilustración alemana 261
6. El materialismo francés del siglo XVIII 263

Capítulo VII. EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE RUSIA EN EL PERIODO DE DOMINACION DEL REGIMEN DE SERVIDUMBRE Y NACIMIEN-

TO DE LAS RELACIONES BURGUESAS (desde finales del siglo XVII hasta comienzos del segundo tercio del siglo XIX) ... 280

1. El pensamiento filosófico de Rusia en las postrimerías del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII ... 280
2. El materialismo de Lomonósov ... 284
3. Las opiniones filosóficas y sociológicas de los ilustrados rusos de la segunda mitad del siglo XVIII ... 290
4. Las concepciones filosóficas y sociológicas de Alexandr Radíschev ... 295
5. Las ideas filosóficas y sociológicas de los decembristas ... 302

Capítulo VIII. LA FILOSOFIA CLASICA ALEMANA. LAS DOCTRINAS IDEALISTAS DE KANT, FICHTE, SCHELLING Y HEGEL ... 310

1. Las raíces históricas de la filosofía clásica alemana ... 310
2. La "filosofía crítica" de Kant ... 315
3. El idealismo subjetivo de Fichte ... 331
4. El idealismo subjetivo de Schelling ... 338
5. El idealismo dialéctico de Hegel ... 342

Capítulo IX. LA FILOSOFIA CLASICA ALEMANA. EL MATERIALISMO ANTROPOLOGICO DE LUDWIG FEUERBACH ... 372

Capítulo X. LA FILOSOFIA DE LOS DEMOCRATAS REVOLUCIONARIOS EN RUSIA Y OTROS PAISES (SIGLO XIX) ... 397

1. El pensamiento filosófico y sociológico en Rusia de 1840 a 1870. El materialismo de los demócratas revolucionarios y su lucha contra el idealismo ... 397
2. El pensamiento filosófico y sociológico de los pueblos de la URSS en el siglo XIX ... 455
3. Las corrientes avanzadas del pensamiento filosófico y sociológico de los pueblos de Europa Oriental en el siglo XIX. ... 467
4. Los pensadores democrático-revolucionarios de China en el siglo XIX. Sun Yat-sen ... 481

Capítulo XI. COMIENZA LA DESINTEGRACION DE LA FILOSOFIA BURGUESA ... 485

Indice de nombres ... 501

AL LECTOR

La Editorial le quedará muy reconocida si le comunica usted su opinión del libro que le ofrecemos, así como de su traducción, presentación e impresión. Le agradeceremos también cualquier otra sugerencia.

Nuestra dirección:
Editorial Progreso
Zúbovski bulvar, 21
Moscú. URSS